



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego

Author: Monika Polaczek

Citation style: Polaczek Monika. (2007). Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII**

MONIKA POLACZEK

**ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY DIALEKTYKI IDEI
W TWÓRCZOŚCI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO**

**Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Bogdana Dembińskiego**

Katowice 2007

Spis treści

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| WSTĘP | 3 |
| I. PODSTAWOWE TEZY FILOZOFII <i>IN ACTU</i>. STATUS IDEI I DIALEKTYKA IDEI | 11 |
| 1.1. Język literacki jako medium wypowiedzi filozoficznej. Homofonia idei „gotowych” a polifonia Dostojewskiego. | 12 |
| 1.2. Status idei. | 20 |
| 1.3. Dialektyka idei. | 30 |
| 1.4. Dynamiczny podmiot jako warunek dialektyki idei. Wolność jako niezbywalna cecha ludzkiego podmiotu. | 36 |
| 1.5. <i>Status nascendi</i> bytu, filozofia <i>in actu</i> | 42 |
| II. FUNKCJA IDEI DLA PODMIOTU. EKSPERYMENT METAFIZYCZNY | 49 |
| Wprowadzenie | 50 |
| 2.1. Eksperyment metafizyczny. | 54 |
| 2.1.1. „Układ odniesienia” eksperymentu metafizycznego. Poszukiwanie metafizycznej koordynaty. | 54 |
| 2.1.2. Etapy eksperymentu metafizycznego. | 66 |
| 2.1.3. Przyczyny teleologicznej nieskuteczności eksperymentu metafizycznego. Ucieczka z „wiedzy” w „wierzę”. Rosyjski Don Kichot. | 73 |
| 2.2. Relacja człowiek- Absolut. | 78 |
| 2.3. Schemat antynomii. | 84 |
| 2.4. Rola wolności w eksperymentach metafizycznym. | 93 |
| III. WNIOSKI | 103 |
| 3.1. Główne cechy filozofii <i>in actu</i> | 104 |
| 3.1.1. Człowiek jako podmiot i przedmiot filozofii <i>in actu</i> | 104 |
| 3.1.2. Absolut jako konieczny horyzont myślenia człowieka. Metafizyka Dostojewskiego. | 109 |
| 3.1.3. Metoda <i>pro i contra</i> | 114 |
| 3.1.4. Antropologiczne podstawy dialektyki idei. | 120 |
| 3.2. Filozofia <i>in actu</i> wyjaśniająca „nieporozumienia” interpretacyjne. | 124 |
| Bibliografia | 135 |

WSTĘP

Zbrodnia (która się tu dokonała)

i kara (czyli o tym, co nie było tu możliwe i jakie są tego konsekwencje)

Dlaczego Dostojewski? Powód, który skłania nas do ciągłego powracania do twórczości autora *Zbrodni i kary* można chyba porównać z sytuacją, kiedy mamy przeświadczenie, że posiadamy jakąś wiedzę, ale nie potrafimy znaleźć odpowiednich słów, aby ją jasno sprecyzować. Towarzyszy temu męczące uczucie niemożliwości wyzwolenia się od podejmowania kolejnych prób odnalezienia właściwych pojęć i twierdzeń definiujących. Dostojewski wywołuje w nas takie właśnie uczucie. Po lekturze dzieł rosyjskiego pisarza przeczuwamy już możliwość skonstruowania odpowiedzi na pytanie „co się kryje w głębinach duszy ludzkiej?” i im bardziej pragniemy tę myśl zwerbalizować, tym okazuje się to trudniejsze. Pisarz pozostawia swojego czytelnika nie tylko z wrażeniem pewnego niedosytu ale także z niepokojem, który nazwać można „niepokojem poznawczym”. Nie chodzi tylko o to, że nie otrzymujemy żadnej „gotowej” definicji, ale o to, że teraz czujemy się zobligowani do jej odnalezienia jak nigdy wcześniej. Książki F. Dostojewskiego stawiają pytania, których niewygodne towarzystwo przeczuwamy w codziennej egzystencji, lecz po lekturze na przykład *Notatek z Podziemia* potrzeba odnalezienia na nie odpowiedzi wyostreza się „do bólu” w naszej świadomości. W niniejszej pracy podjęłam próbę analizy myśli Dostojewskiego unikając na tyle, na ile to było możliwe języka eseju i metafory (na te ostatecznie pozwalam sobie świadomie jedynie w niniejszym wstępie), gdyż metafora, pozostawiając szeroką przestrzeń interpretacyjną wzmaga tylko ten niedosyt konkretnych, rzeczowych rozwiązań, do których wydaje się zobligowany badacz, podejmujący się próby odszyfrowania zamysłu filozoficznego utworów autora *Biesów*.

Skąd bierze się potrzeba badania F. Dostojewskiego z punktu widzenia filozoficznego i mówienia o nim językiem konkretnych pojęć i definicji? Po pierwsze z oczywistej przyczyny nagromadzenia w tej literaturze bogatej treści filozoficznej, i po drugie, z potrzeby odnalezienia konstruktywnego wyjaśnienia dla obecnych w jego twórczości wielu różnych, czasem nawet sprzecznych twierdzeń na temat treści idei

Dobra, Piękna i Prawdy. Konieczność wykorzystania aparatu pojęciowego stosowanego na gruncie filozofii do analizy powieści autora *Braci Karamazow* wynika także, a może nawet przede wszystkim z różnorodności, a nawet sprzeczności tez pojawiających się w tekstach rosyjskiego prozaika na temat jednostki ludzkiej. Pierwsze wrażenie, które odnosi odbiorca literatury Dostojewskiego prowadzi do wniosku, że to swoisty tygiel teorii i twierdzeń. Dalsze obcowanie z materiałem źródłowym rodzi jednak pokusę dokładnej analizy naukowej, która ułatwi odnalezienie „klucza interpretacyjnego”, lub pozwoli uzyskać zadowalające uzasadnienie dla tej różnorodności w ramach jakiejś syntezy. Niniejsza praca jest w gruncie rzeczy dowodem na uleganie takiej pokusie. Pytanie o przyczynę obecności w twórczości Dostojewskiego wielu różnych treści idei, a także niemożliwych do pogodzenia propozycji definiowania samego człowieka, jest podstawowym problemem badawczym, którego postanowiłam się podjąć. Uzasadnienie szczególnej korelacji pytania o dialektykę idei w dziełach Dostojewskiego oraz pytania o człowieka, to jeden z głównych celów mojej rozprawy. Okazało się, że na te dwa pytania należy udzielić odpowiedzi jednocześnie, nie można bowiem nic orzekać na temat jednego z tych zagadnień, bez gruntownego badania drugiego. Praca ta nie ma więc charakteru monograficznego. Swoje rozważania skupiam przede wszystkim na określeniu źródła obecnej w twórczości Dostojewskiego dialektyki idei. Twierdzę, że źródłem tym jest ukazywanie człowieka przez pisarza jako wolny, dynamiczny i stanowiący o sobie podmiot, który może siebie oceniać alternatywnie, może więc stawiać różne hipotezy na temat własnego bytu.

Hipotezy człowieka na temat swojego statusu ontologicznego domagają się jednak weryfikacji i uprawomocnienia. Podmiot dąży więc do ich potwierdzenia na drodze szczególnego eksperymentu, który nazywam eksperymentem metafizycznym. Eksperyment ten jest metodą definiowania się wolnego podmiotu w odniesieniu do Absolutu i za pośrednictwem idei. Idee w relacji człowieka z Absolutem pełnią rolę miary i „narzędzia” pomocnego w definiowaniu. Stosunek człowieka do idei okazuje się miarą jego stosunku do Absolutu i zrazem, stosunek człowieka do Absolutu mierzy się jego stosunkiem do idei. Właściwe uzasadnienie tak postawionej tezy, dowiedzenie, iż dialektyka idei u Dostojewskiego ma ściśle antropologiczne podstawy,

wiąże się z koniecznością precyzyjnego zdefiniowania samych pojęć „idei” i „dialektyki” na gruncie tej myśli oraz wykrycia specyficznej metody filozofowania, którą posługuje się pisarz.

W pierwszej części pracy sformułowane zostały założenia metodologiczne i uzasadnienie możliwości wywodzenia treści filozoficznych ze specyficznego materiału źródłowego, którym są powieści Dostojewskiego. Zawarte w nim zostały także podstawowe dla tego badania definicje „idei” oraz „dialektyki idei”. Nakreślone tu zostały także najważniejsze cechy rekonstruowanej przeze mnie antropologii. Określenie statusu idei w koncepcji autora *Biesów* oraz próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o źródła ich dialektyki kształtuje bowiem jednocześnie obraz spójnej i konsekwentnie przejawiającej się w tzw. „wielkich powieściach” Dostojewskiego jego koncepcji człowieka i świata, a więc głównych założeń antropologii i metafizyki rosyjskiego myśliciela.

Człowiek w tej koncepcji jest bytem wolnym i poszukującym własnej definicji. Nieusuwalna potrzeba samookreślenia i zdobycia niepodważalnej wiedzy na temat własnego bytu ukazana została przez Dostojewskiego w sposób, którego adekwatności nie można chyba przecenić. Nieskończona dynamika bytu ludzkiego prezentuje się na kartach jego powieści poprzez zastosowanie metody *pro i contra*, czyli zestawienie ze sobą wielu różnych tez na temat człowieka w jednym dziele, które to tezy nawet jeśli przeciwstawne, lub wręcz sprzeczne, poparte są tak samo silnym i przekonującym zapleczem argumentów. Także idee Dobra, Piękna i Prawdy w różnych miejscach powieści Dostojewskiego definiowane są w różny sposób, co po pierwszym odczytaniu dzieł pisarza pozostawia wrażenie chaosu a nawet niespójności jego myśli. Metodą na odnalezienie sensu w tym „chaosie” wydaje się być jednak odstąpienie od naturalnej potrzeby wyselekcjonowania z tego tyglu twierdzeń jednej definicji człowieka i jednej treści każdej z idei, a następnie przyznania im statusu „kluczy interpretacyjnych”. Trzeba po prostu jak twierdzi B. Urbankowski „uznać ten karnawał” i przyjąć hipotezę, że może właśnie w tym „szaleństwie”, w tym chaosie tkwi metoda. Na tym zasadza się istota dialektyczności myśli filozoficznej Dostojewskiego. Nagromadzenie różnych tez na temat człowieka i ich wzajemny dialog, a właściwie jak słusznie zauważył M. Bachtin – polilog, jest chaosem

„programowym”, zamierzonym i skutecznie prezentującym główne założenie antropologii Dostojewskiego; jest nim dynamizm wolnego bytu ludzkiego, pozostającego zawsze *in statu nascendi*. *Bycie* podmiotu przejawia się, między innymi, poprzez dialektykę idei, stąd też człowiek może być poznany i zbadany właśnie dzięki gruntownej analizie tej dialektyki.

Poszukiwanie wiedzy o granicach i możliwościach własnego bytu oraz określenie swojego miejsca w strukturze bytów przez wolną ludzką jednostkę okazuje się według Dostojewskiego niemożliwe bez odniesienia się do Absolutu. Bóg w koncepcji antropologii rosyjskiego myśliciela staje się konieczną koordynatą metafizyczną dla samookreślającego się podmiotu. Podmiotu wolnego, a jednak ograniczonego z dwóch zasadniczych powodów: pierwszy to niemożliwość zdefiniowania i określenia swojego bytu poza Bogiem, bez odniesienia do Absolutu, drugi to zdeterminowanie do samostanowienia. Podmiot nie może zrezygnować z definiowania siebie, nie może także uciec od odpowiedzialności za wybory dokonywane na drodze *bycia* i samostanowienia. Stąd też kluczowa dla koncepcji człowieka Dostojewskiego cecha podmiotu, którą jest wolność, przedstawiana jest w tej literaturze za pomocą metody *pro i contra*, waha się między apoteozą i nienawiścią, jawi się jako największy przywilej i jako *privilegium odiosum*. Te dwa oblicza wolności ukazuje Dostojewski jako dwa bieguny wolnej i dynamicznie przebiegającej egzystencji człowieka, który podczas prób afirmowania swojej wolności (na przykład poprzez bunt przeciwko Absolutowi) ulega wewnętrznemu chaosowi, lękowi i wreszcie poczuciu tragizmu własnej egzystencji.

Próba rozwiązania „zagadki” dialektyczności pisarstwa Dostojewskiego zmusiła mnie, co oczywiste, do rozważenia lub przynajmniej zasygnalizowania wielu innych problemów dotyczących analizowanej twórczości. Jednym z najistotniejszych było prześledzenie relacji człowieka z Absolutem, w której to relacji kluczową rolę odgrywają idee. Akcentowanie przez pisarza zdeterminowania człowieka do tzw. „rozstrzygania idei” ukazało wyjątkowy status i fundamentalną rolę, jaką idee odgrywają w procesie definiowania się wolnego podmiotu. Dostojewski analizuje idee nie ze względu na ich status ontologiczny, ale ze względu na funkcję jaką pełnią dla człowieka. Idee stają się dla wolnego podmiotu miarą w jego relacji z Absolutem,

relacji koniecznej w procesie definiowania. Człowiek eksperymentuje na treściach idei w poszukiwaniu niepodważalnej wiedzy na swój temat. Idee Dobra, Piękna i Prawdy zdają się interesować pisarza przede wszystkim ze względu na rolę jaką pełnią dla podmiotu, nie zaś ze względu na obiektywne warunki ich bytowości. Myśl Dostojewskiego charakteryzuje więc głęboki antropologizm, tak dalece, że nawet Bóg staje się w tej koncepcji koordynatą w procesie definiowania się podmiotu, a świat „układem odniesienia” dla wolnej jednostki poszukującej niepodważalnej wiedzy o własnym bycie. Rzeczywistość, świat w jego złożonej strukturze, analizowany jest przez Dostojewskiego zawsze z perspektywy człowieka i to człowieka Dostojewski uczynił głównym przedmiotem swojego badania.

Dostojewski wszechstronnie i we wszystkich możliwych inwariantach bada naturę bytu ludzkiego, jednak na szczególną uwagę zasługuje przedstawiona przez niego metoda definiowania się podmiotu na drodze eksperymentu metafizycznego. Problem eksperymentalnych zabójstw i samobójstw w badanej twórczości najdobitniej i najwyraźniej akcentuje zdeterminowanie człowieka do samostanowienia, zdeterminowanie tak silne, że niemożliwe do usunięcia nawet w obliczu zdeptania wszystkich praw, norm społecznych i nadania nowej treści (sprzecznej z etyką chrześcijańską) idei Dobra. Dlatego też najwięcej miejsca w tej pracy poświęcam koncepcji eksperymentu metafizycznego. Druga część rozprawy zawiera analizę przebiegu tak rozumianego eksperymentu, wyszczególnienie jego kolejnych etapów oraz konkluzję na temat jego skutków. Skuteczność teleologiczna takiej metody definiowania się podmiotu staje bowiem pod wielkim znakiem zapytania.

Trzecia część pracy to miejsce na określenie podstawowych cech filozofii F. Dostojewskiego, którą za L. Grossmanem nazywam filozofią *in actu*. Przedmiot i podmiot tej filozofii, czyli człowiek, byt znajdujący się w ciągłym procesie przemian, byt *in statu nascendi*, uprawnia bowiem do definiowania całej myśli Dostojewskiego ze względu na dynamiczność jej przedmiotu oraz ze względu na dialektyczną metodę stosowaną przez myśliciela do jej adekwatnej prezentacji. Główne cechy antropologii i metafizyki Dostojewskiego, do których zaliczam kontemplację rzeczywistości zawsze z perspektywy podmiotu ludzkiego, konieczne odniesienie się do Absolutu w procesie definiowania własnego bytu oraz fundamentalną rolę idei w relacji człowieka z

Absolutem, prowadzą do potwierdzenia stawianej tutaj tezy, że dialektyka idei w twórczości Dostojewskiego ma swoje źródło w sposobie bytowania i definiowania się podmiotu, ma więc ściśle antropologiczne podstawy. Skuteczną zaś metodą, umożliwiającą ukazanie nieskończonej dynamiki bytu ludzkiego jest właśnie metoda *pro i contra*.

O Dostojewskim często pisze się językiem eseju, językiem metafor i poetyckich niedomówień. Czasem wydaje się (być może słusznie), że taki język jest jedynym dopuszczalnym sposobem wypowiadania się o twórczości tego pisarza. Sztuczne umieszczanie tego co „w Dostojewskim” i „o Dostojewskim” w ramach języka naukowego i w trybach jednoznacznych pojęć na pierwszy rzut oka wydaje się niewybaczalną zbrodnią. A jednak taki eksperyment się tu dokonał. W jakim celu? To próba zmierzenia się z nieokreślonością świata Dostojewskiego za pomocą „ostrych” narzędzi dookreślenia, dopowiedzenia, wreszcie - interpretacji filozoficznej. Dlaczego pozwalam sobie na taki ryzykowny eksperyment? Przystępując do badania dzieł Dostojewskiego, po zapoznaniu się z licznymi omówieniami jego twórczości, zauważyć można przede wszystkim, jak wiele, jak dobrze i jak słusznie wypowiedziano się już o Dostojewskim, ale także - jak różne i czasem zupełnie nieprzystające do siebie są te interpretacje. Charakterystyka myśli Dostojewskiego, którą zaproponowałam w niniejszej rozprawie ułatwi być może wyjaśnienie pewnych nieporozumień interpretacyjnych, jakie odnajdujemy w literaturze „o Dostojewskim” (mam na myśli zarówno eseje, eseje filozoficzne, badania literaturoznawcze). Podmiot ma prawo definiować siebie w różny sposób, a jego poszukiwania własnej tożsamości najlepiej oddaje rezygnacja z kategorycznych i ostatecznych twierdzeń określających byt człowieka. Precyzyjnie zaś i za pomocą jednoznacznych pojęć scharakteryzować należy programowy i dialektycznie prezentowany w utworach pisarza postulat opisywania człowieka w całym jego dynamizmie. Wielość różnych tez w myśli Dostojewskiego na temat statusu podmiotu stwarza dogodną sytuację dla powstawania równie wielu interpretacji jego filozofii. Zaprzestanie poszukiwania jednego rozwiązania dla tej różnorodności nie jest jednak rezygnacją ze skutecznej rekonstrukcji antropologii pisarza, ale uznaniem tego rodzaju polifonicznej metody mówienia o człowieku za sposób najlepiej charakteryzujący istotę bytu ludzkiego.

Bytu, który nie może być analizowany inaczej, niż ze względu na jego ciągłą zmienność.

Jest także coś, co umyka (w konkretnym dookreśleniu) wielu badaczom twórczości Dostojewskiego. Jest to właśnie kwestia dialektyki idei i eksperymentu metafizycznego. Czyli tego, co wydaje mi się u Dostojewskiego nie tylko najoryginalniejsze i najciekawsze z punktu widzenia filozofii ale także najmniej doprecyzowane pojęciowo. Dlatego tych kwestii moja praca w największym stopniu dotyczy. Nie znaczy to oczywiście, że pozostała problematyka badanej twórczości nie wydaje mi się istotna i ciekawa. Znaczy to jedynie, że kwestie te zostały już przeanalizowane i opisane¹, nie ma więc chyba potrzeby „wywarzania już otwartych drzwi”. O dialektyce idei u Dostojewskiego L. Szestow pisał: „Dialektykę Dostojewskiego, zarówno w *Notatkach z podziemia*, jak i w innych jego dziełach, śmiało można postawić na równi z dialektyką dowolnego z uznanych europejskich filozofów, co się zaś tyczy odwagi jego myśli – nie boję się powiedzieć – niewielu tylko wybrańców ludzkości może się z nim równać”². O dialektyce idei u Dostojewskiego wspomina wielu innych badaczy, umyka nam jednak precyzyjne określenie czym jest i na czym dokładnie polega owa „dialektyka”. Podobnie rzecz ma się z eksperymentalnymi zabójstwami i samobójstwami bohaterów Dostojewskiego. Że takie się zdarzają w jego świecie powieściowym, zauważa się niemal natychmiast, ich precyzyjna artykulacja filozoficzna pozostaje jednak często w obszarze niedomówienia.

Analiza dialektyki idei i eksperymentu metafizycznego w niniejszej pracy jest jednocześnie próbą rekonstrukcji modelu antropologii filozoficznej i rudymenarnych założeń metafizyki Dostojewskiego, ale też z konieczności pewną spekulacją, a więc konstrukcją nie budowaną na terminologii i pojęciach dosłownie wywiedzionych z jego powieści. Nie jest to możliwe, gdyż pisarz posługiwał się głównie językiem literackim. Ten język można jedynie potraktować jako medium wypowiedzi filozoficznej. Dlatego model antropologii, który tu przedstawię jest rekonstrukcją roszczącą sobie prawo jedynie do ukazania filozoficznej egzemplifikacji i komentarza

¹ Zob. bibliografia.

² L. Szestow, *Przezwyciężenie Oczywistości (W stulecie urodzin F.M. Dostojewskiego)*, w: L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 56.

do dzieł Dostojewskiego oraz odwrotnie – dla którego to modelu antropologii dzieła Dostojewskiego stanowić mogą literacki (oczywiście dalece doskonalszy) przykład.

CZĘŚĆ PIERWSZA

**PODSTAWOWE TEZY FILOZOFII IN ACTU.
STATUS IDEI I DIALEKTYKA IDEI.**

1.1. Język literacki jako medium wypowiedzi filozoficznej. Homofonia idei „gotowych” a polifonia Dostojewskiego.

„Owe >>głębiny duszy ludzkiej<<, których przedstawienie Dostojewski uważał za główny cel swojego >>realizmu w sensie wyższym<<, da się odsłonić jedynie w intensywnym obcowaniu.”¹

Dostojewski nie dąży do ujęcia swoich poglądów za pomocą spójnego systemu metafizycznego. Próba zrekonstruowania takiego systemu poprzez „dosłowne” wywodzenie go z fragmentów dzieł Dostojewskiego byłaby sztucznym i nieuprawnionym zabiegiem. Stąd też, podejmując się niełatwego zadania - analizy myśli filozoficznej tego pisarza, należy liczyć się z tym ograniczeniem. Z całą stanowczością chciałabym jednak twierdzić, że można dokonać próby określenia podstawowych założeń antropologii filozoficznej Dostojewskiego i taką właśnie możliwość zakładam w niniejszej pracy. Rekonstrukcja ta będzie polegała na przedstawieniu pewnego modelu antropologii, który moim zdaniem, *implicite*, zawarty jest w materiale powieściowym rosyjskiego pisarza. Treść filozoficzna twórczości Dostojewskiego domaga się odszyfrowania i scharakteryzowania. Głównym celem pisarza było rozwikłanie zagadki człowieka, a jego utwory, zawierające ogromny ładunek teorii i twierdzeń na ten temat, kryją w sobie spójne poglądy antropologiczne. Ciekawe, że chociaż pisarzowi nie przyświecała myśl o stworzeniu systemu filozoficznego, nie przekreśla to możliwości określenia podstawowych założeń nie tylko antropologii, ale także metafizyki autora *Zbrodni i kary*. Byt człowieka nie może być rozważany z perspektywy „metafizycznej próżni”, stąd też podczas takiej analizy nie wolno pomijać najbardziej rudymenarnych rozstrzygnięć na temat konstrukcji świata. Najważniejszym zadaniem będzie jednak dla mnie zbadanie koncepcji człowieka, zawartej w dziełach Dostojewskiego. Rozważania metafizyczne interesować mnie będą jedynie w tym zakresie, w jakim są konieczne dla badania jego antropologii. Wszystko to jednak musi poprzedzić badanie języka literackiego, którym

¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 380.

posługuje się Dostojewski, gdyż język literacki jest moim zdaniem właściwym medium jego wypowiedzi filozoficznej.

Część *Braci Karamazow*, dzieła będącego ukoronowaniem działalności pisarskiej Dostojewskiego, a zarazem jego testamentem (w której umiejscowiona jest *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*²), nosi tytuł *Pro i contra*; jest to wyrażenie po raz pierwszy użyte przez Dostojewskiego w notatkach do *Zbrodni i kary*. Pisarz mówi tu wprost: „Żywą wiedzę i świadomość, odczuwaną bezpośrednio ciałem i duszą, całym procesem życiowym, osiągnąć można tylko drogą >>pro i contra<<, przez którą trzeba samemu przejść”³. Cała twórczość Dostojewskiego to właśnie wnikliwe i głębokie studium tej drogi, drogi będącej poszukiwaniem definicji ludzkiego podmiotu. Dostojewski chce, jak sam to określa, „znaleźć w człowieku człowieka”⁴. Poszukiwanie to przebiega w sposób niezależny od nauk empirycznych, przyjmując za punkt wyjścia samodoświadczenie i samorozumienie jednostki ludzkiej. To studium jednak, z racji swojej przynależności do świata literatury, nie zawiera ani kategoriycznych twierdzeń dotyczących natury człowieka, ani też żadnych innych, precyzyjnie ujętych, *stricte* filozoficznych dywagacji na ten temat. Można w nim natomiast odnaleźć liczne, wydawałoby się niespójne sądy oraz niezmierzone bogactwo poglądów i tez, które na pierwszy rzut oka nie dają się ująć w jedną teorię. Tak specyficzny materiał źródłowy zmusza do przyjęcia adekwatnej metody badawczej, nie wymagającej od badacza całkowitego wyzbycia się, nazwę to „wrażliwości na Dostojewskiego”, nie pozbawiając go jednocześnie naukowej precyzji i wrażliwości na filozofię. Mając na uwadze te dwa niezbędne warunki, skupić się należy na tym, aby jeden nie gubił się w drugim.

² Uważany za jeden z najgenialniejszych fragmentów pisarstwa Dostojewskiego i perłę rosyjskiej literatury, poemat Iwana Karamazowa o Wielkim Inkwizytorze, jest przez wielu badaczy Dostojewskiego nazywany „legendą”, pod wpływem pracy Wasyla Rozanowa *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F. M. Dostojewskiego. Próba krytycznego komentarza* (1891). Polskie wydanie tej pozycji, w przekładzie Jacka Chmielowskiego, zob.: Wasilij W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

³ *Raskolnikoff's Tagebuch*, 1926, s. 105, [cyt za:] S. Hessen, *Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa*, [w:] S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, przeł. J. Walicka, Warszawa PIW, 1968, s.135. Cytat ten w tłumaczeniu Z. Podgórcza brzmi: „...wiedzę i świadomość życia (a więc to, co bezpośrednio odbieramy ciałem i duchem, czyli całym procesem życiowym) nabywamy przez doświadczenie, zmaganie się w nas pro i contra. [rozstrz. – M.P.], F. Dostojewski, *Z notatników*, „Znak” 1981, nr.1-2, s. 204.

⁴ Pod koniec życia w swoim notatniku Dostojewski zanotował: „W ramach pełnego realizmu znaleźć w człowieku człowieka...Nazywają mnie psychologiem; to nieprawda, jestem tylko realistą w sensie wyższym, czyli przedstawiam wszystkie głębiny duszy ludzkiej.”, *Biografia, pisma i zamiętki iz zapisnoy kniżki F.M. Dostojewskogo*, S. Petersburg 1883, s. 373, cyt za: M. Bachtin, dz. cyt., s. 92.

Rozważania te rozpoczynam od krótkiej analizy porządkującej i precyzującej to, od czego w niniejszym rozważaniu wychodzę, co najbardziej bezpośrednio stanowi dla mnie materiał badawczy. Przyjmuję podział twórczości Dostojewskiego na część obejmującą dzieła, które powstały przed *Notatkami z podziemia* (1864 r.), i tak zwane „wielkie powieści” czyli: *Zbrodnia i kara*, *Idiota*, *Biesy*, *Młodzik* i *Bracia Karamazow*. Zasadnicze znaczenie będzie miała ta część pism Dostojewskiego, w której, moim zdaniem, najpełniej rozwija się tak zwana dialektyka idei i są to „wielkie powieści”. *Notatki z podziemia*, będące linią demarkacyjną tak wyznaczonego podziału, są z jednej strony rozrachunkiem z socjalistycznym epizodem młodości autora, z drugiej strony stanowią antycypację generalnych problemów, które autor *Biesów* będzie podejmował w swoich kolejnych powieściach. Po raz pierwszy, w tak wyostrożonej formie, pojawia się tu sposób myślenia Dostojewskiego o człowieku jako istocie zbyt skomplikowanej i wielowymiarowej, by mogła ona odnosić swoje postępowanie do jakiegokolwiek schematu, oraz by można ją było oceniać według tegoż.

Język literacki Dostojewskiego zostanie tu potraktowany jako medium wypowiedzi filozoficznej. Tezy autora nie są wyłożone w sposób kategoryczny. Należy wykryć teorię sztuki ukrytą w samym dziele – będzie to, co uzasadnię poniżej - kontradiktoryjność⁵, wielogłosowość i antynomiczność⁶ wypowiedzi, a następnie

⁵ kontradiktoryjny – dający możliwość wypowiedzenia się obu stronom, polegający na przeciwstawności wypowiedzi.

⁶ Stosowanie przeze mnie pojęcia „antynomiczności”, „antynomii” w tym miejscu i w dalszej części pracy, wymaga osobnego zdefiniowania na potrzeby tego badania. Niektórzy badacze Dostojewskiego używają tego pojęcia (Zob. na przykład: Halina Brzoza, *Dostojewski myśl a forma*, Łódź 1984, s. 12, 85, 144; M. Bachtin, dz. cyt. s. 15; Bachtin wymienia także Rozanowa, Wołyńskiego, Mereżkowskiego, Szestowa i innych, jako badaczy posługujących się w analizie Dostojewskiego pojęciami „antynomia” albo „dialektyka”, zob. tamże, s. 15), mając na myśli „przeciwstawność”, lub zamiennie „sprzeczność” różnych tez na gruncie myśli Dostojewskiego i w takim również znaczeniu stosowane jest pojęcie „antynomii” przeze mnie. Przyjęta w logice definicja antynomii, nie odpowiada tej, którą tutaj stosuję. F. P. Ramsey rozróżnił w logice dwa rodzaje antynomii: logiczne i semantyczne. Antynomie logiczne można nazwać teoriomnogościowymi, ponieważ występuje w nich pojęcie zbioru, zaś w antynomiach semantycznych istotną rolę odgrywają pojęcia oznaczania, odnoszenia się i tym podobne. Najogólniej jednak pojęcie antynomii definiowane jest jako para zdań, z których każde w różnym stopniu zasługuje na przyjęcie, lecz jednocześnie są między sobą sprzeczne i dlatego nie można przyjąć obu. Por. *Mała Encyklopedia Logiki*, pod red. W. Marciszewskiego, kons. nauk. T. Kotarbiński, Ossolineum, Wrocław 1970, s.20-21. W badaniu filozofii Dostojewskiego stosuję pojęcie „antynomii” rozumiane jako para zdań, z których każde w różnym stopniu zasługuje na przyjęcie i nawet jeśli są ze sobą sprzeczne, to każde z nich, rozważane osobno, można uznać za prawdziwe. Specyficzna metoda, którą stosuje Dostojewski wymaga takiego właśnie przededefiniowania pojęcia antynomii, gdyż, co zostanie uzasadnione w dalszej części pracy, Dostojewski przedstawia różne, równouprawnione i nie znoszące się wzajemnie tezy na temat człowieka. Być może bardziej adekwatne byłoby zastąpienie tego pojęcia przez np. „tezy przeciwstawne”, „kontradiktoryjne”, jednak pozostanę przy pojęciu „antynomii”, m. in. ze względu na stosowanie go wcześniej przez badaczy Dostojewskiego. Inny, ważny argument na rzecz jego zastosowania wymaga szerszego

teorię i metodę filozofii, ukrytą w teorii sztuki⁷. O zasadniczej trudności, jakiej przysparza omawiany materiał pisze następująco B.Urbankowski: „Najdziwniejszy w tym wszystkim jest ich [bohaterów powieści Dostojewskiego - M.P.] język: pozornie jasny, świetnie zindywidualizowany, potęgujący w efekcie wrażenie chaosu. Każda bowiem z postaci mówi swoją prawdę, każda ma swoje racje, nadzieje, argumenty. Najłatwiej byłoby po prostu uznać ten karnawał. Jednak przy dokładniejszej analizie zaczynamy dostrzegać znaki pozostawione przez pisarza [...] . Dostrzegamy je na wszystkich piętrach dzieła: od warstwy językowej po konstelacje idei...”⁸. W myśli Dostojewskiego funkcjonują obok siebie różne tezy, przybierające czasem postać antynomii i sprzeczności. Prawda (czyli poszukiwana przez nas koncepcja człowieka) jest przedstawiana kontradiktoryjnie. Mamy do czynienia ze swoistą polifonią⁹ głosów, polifonią, której nie da się połączyć z monoideowością. Bohaterowie powieści są nośnikami poszczególnych głosów tej polifonii¹⁰. Widzimy głęboką religijność

omówienia, co uczynię w rozdziale *Schemat antynomii*. W tej chwili stosuję je zamiennie z pojęciem „kontradiktoryjność”.

⁷ Podobnie na kwestię metody badawczej, możliwej do zastosowania podczas analizy dzieł Dostojewskiego, zapatruje się autor pracy o Dostojewskim Bohdan Urbankowski, posuwający się nawet w swych rozważaniach do nazwania sztuki (tu: literatury Dostojewskiego) „najwyższą formą filozofii”, por. B. Urbankowski, *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 139.

⁸ Tamże, s.141.

⁹ Terminu tego używam za M. Bachtinem, autorem studium o twórczości Dostojewskiego. Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, wyd.cyt.

¹⁰ Przytoczę dla porządku kilka tego przykładów: porównajmy głos Rodiona Raskolnikowa, bohatera *Zbrodni i kary*, reprezentującego w powieści „prawdę rozumu”, z wypowiedzią Soni Marmieladowej, reprezentującej w powieści tak zwaną „prawdę wiary”: „*Sluchaj, wiesz co ci powiem? Ja bym tą przeklętą babę zabił i obrabował, i bądź pewien, że zrobiłbym to bez najmniejszych wyrzutów sumienia – dodał student z zapalem.*

Oficer znów parsknął śmiechem, a Raskolnikow drgnął. Jakże to dziwne! [...].

Sto, tysięcy dobrych poczynąń można wesprzeć i zrealizować za pieniądze tej staruchy, które się zaprzepaszczą w klasztorze! [...]

Lecz czemu akurat musiał [Raskolnikow - M.P.] wysłuchać takiej rozmowy i takich myśli, teraz, gdy we własnej jego głowie zaległy się... d o k ł a d n i e t e s a m e m y ś l i? Dlaczego akurat teraz, gdy wrócił od starej z załączkiem owej myśli, musiał trafić na rozmowę o teźże starej?” Zob.: F.M. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, BN, Wrocław 1987, s. 80-81. Łatwo można wyczytać z przytoczonego fragmentu postulat dokonania morderstwa, czyli sprzeciwienia się podstawowym nakazom etyki chrześcijańskiej. W innym miejscu powieści napotykamy na wypowiedzi zupełnie sprzeczne z poglądami Raskolnikowa: „*Sonia, milcząc wyjęła z szuflady dwa krzyżyki, cyprysowy i mosiężny, przeżegnała się, przeżegnała Raskolnikowa i zawiesiła mu na piersiach cyprysowy krzyżyk.*

[Raskolnikow – M.P.]: *-Aha, to ma być symbol że biorę na siebie krzyż, che, che! Jak gdybym dotąd mało cierpiał! [...]*

-Przeżegnaj się, pomódl się choć raz – drżącym nieśmiałym głosem poprosiła Sonia.[...] I nieco później: Przypomniał sobie [Raskolnikow – M.P.] nagle słowa Soni : „Idź na rozstaje, pokłoń się ludziom, ucałuj ziemię ponieważ popełniłeś grzech wobec niej, i głośno powiedz całemu światu: jestem zabójcą!” Zob. tamże, s. 614-617. Powyższy fragment to z kolei oczywista afirmacja etyki chrześcijańskiej i nie mająca nic wspólnego z nihilizmem pochwała wartości ugruntowanych przez głęboką religijność bohaterki. Inny przykład to doktryna Kiryłowa (*Biesy*), powstała z inspiracji innego bohatera powieści - Mikołaja Stawrogina, reprezentującego typ romantycznego buntownika indywidualisty, człowieka silnego, o ogromnej woli. Oto co oświadcza Kiryłow: „*- Każdy, kto pragnie głównie wolności, winien mieć odwagę zabić siebie. Kto ma odwagę zabić siebie, ten posiadał*

obok deklaracji ateizmu, afirmację i poczucie siły, obok opisu ludzkiej jednostki jako słabej i bezradnej, przykłady takie można mnożyć. Wykład ten przebiega więc, z założenia, na zasadzie przeciwstawiania sobie dwóch lub więcej różnych sądów. „Toczone przez bohaterów Dostojewskiego dyskusje światopoglądowe, – jak słusznie zauważa D. Kułakowska – a więc na temat wizji świata, natury, wolności i odpowiedzialności jednostki, kondycji i doli człowieczej, podstawowych wyznaczników egzystencji ludzkiej i form jej ekspresji są dyskusjami na serio, są autentycznym ścieraniem się poglądów, jeśli nawet nie zawsze słusznych, to jednak głęboko przeżywanych, odzwierciedlających rzeczywiste antynomie bytowości ludzkiej”¹¹. Antynomiczność przedstawianych poglądów jest cechą charakterystyczną myśli rosyjskiego pisarza. Najbardziej znamienne u Dostojewskiego jest całkowite odejście od „statycznego”, kategorycznego wykładu, brak ostatecznych i jednoznacznych twierdzeń na temat człowieka. Opinie bohaterów, rozsiane po całej jego twórczości, nie tylko posiadają podobną wagę znaczeniową, ale są także poparte rzetelną argumentacją w szerszym kontekście dzieła, pomimo tego, iż są niejednokrotnie sprzeczne. Są to głosy wyjątkowo samodzielne. Dlatego też można, wybierając sobie określoną grupę bohaterów, autorytarnie przyznać im rolę „kluczowych postaci” i na podstawie ich poglądów zbudować spójny system twierdzeń, przypisując go na końcu samemu autorowi. Tą sytuację świetnie scharakteryzował B. M. Engelhardt: „Badacze wciąż jeszcze pobierają nauki od Iwana Karamazowa i Raskolnikowa, od Stawrogina i Wielkiego Inkwizytora, uwikłani w tychże, co tamci, sprzecznościach, zatrzymujący się bezradnie wobec nierozstrzygniętych przez tamtych problemów, kornie chylący czoła przed zawiłą

tajemnicę oszustwa. Poza tym nie ma wolności; w tym wszystko – a poza tym nie ma nic. Kto ma odwagę zabić siebie – jest Bogiem. Każdy może to zrobić, że nie będzie Boga i nic nie będzie. Lecz jeszcze tego nikt nie dokonał.

- Były już miliony samobójstw.

- Ale wszystkie nie takie, ze strachem i nie w tym celu. Nie po to aby zabić strach. Kto zabije siebie tylko w tym celu, aby zabić strach, stanie się bogiem” Zob., F.M. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 115-116. Łatwo można znaleźć antytezę dla tak ugruntowanego poczucia siły, które reprezentuje Kiryłow i zestawień powyższy fragment z następującym: „*Ale przekonają się na koniec te głupie dzieci, że chociaż są buntownikami, są słabi, że nie podolają własnemu rokoszowi.*” Zob., F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Wrocław 1998, t. 1, s. 479.

Przytoczone cytaty, układają się *de facto* w pary też sprzecznych, antynomii, tak bardzo charakterystycznych dla myśli Dostojewskiego.

¹¹ D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981, s. 225 – 226.

głębią ich udręczeń.”¹². Dostojewski nie wykląda homofonicznie gotowych idei, dlatego też próby utworzenia spójnego systemu na podstawie koncepcji ideologicznych poszczególnych bohaterów, to sztuczne próby zhomofonizowania jego myśli filozoficznej. W wyabstrahowanym homofonicznym systemie - *tertium non datur*: myśl albo się aprobuje albo obala, w każdym innym przypadku przestaje być ona myślą pełnoznaczną¹³. Zanim wprowadzi się do koncepcji myśl nie zaaprobowaną, pozbawia się ją wagi znaczeniowej, lub też przyjmuje się pogląd, że taki konflikt sprzecznych tez, na przykład dotyczących sfery aksjologii, czyli sprzecznych definicji wartości, jako wyznaczników tzw. „moralnego” postępowania, zyskuje ostateczne rozwiązanie w ramach jakiejś syntezy. U Dostojewskiego mamy do czynienia z sytuacją całkowicie odmienną – polifonia nie oznacza błędu, wielość a nawet sprzeczność poszczególnych tez nie tylko może istnieć w obrębie jednego dzieła, ale staje się koniecznym warunkiem ukonstytuowania tej koncepcji antropologii, jedynie słuszną i adekwatną metodą jej przedstawienia.

Typ myślenia artystycznego, którym posługuje się Dostojewski, a który, za Bachtinem, nazywam polifonicznym, ma swoje odzwierciedlenie w typie jego myślenia filozoficznego. Omówienie go ułatwi wyjaśnienie stosowanej przez pisarza metody filozoficznej. Zwykła pragmatyka fabularna - twierdzi Bachtin - odgrywa w powieściach Dostojewskiego podrzędną rolę. Inne są ostateczne wiązania, scalające jego świat powieściowy. Główne wydarzenia, przedstawiane w jego powieści nie mogą być poddane zwykłej pragmatyczno-fabularnej interpretacji. Z punktu widzenia konsekwentnie homofonicznego kanonu konstrukcji powieściowej świat Dostojewskiego może się wydawać po prostu chaosem¹⁴. Świat Dostojewskiego nie będzie jednak chaosem, jeśli czytać go będziemy według pewnego klucza, który Bachtin proponuje. Kluczem tym jest tzw. powieść polifoniczna, za jej twórcę Bachtin uważa Dostojewskiego. Powieść polifoniczna charakteryzuje się mnogością samodzielnych, niespójnych głosów i świadomości, polifonią równorzędnych tez, wkładanych w usta poszczególnych bohaterów, których słowa o sobie i o świecie są

¹² B.M. Engelhardt, *Idieologičeskij roman Dostojewskogo*. Zob.: *F.M. Dostojewskij, statji i materialy*, t. II. pod red. A. S. Dolinina, „Myśl, M-L, 1924, s.71. [cyt. za:] M. Bachtin, dz. cyt., s.10.

¹³ Por. M. Bachtin, dz. cyt., s. 124 – 135.

¹⁴ Por. Bachtin, dz. cyt., s. 12 -13.

nie mniej ważne, niż bywa zazwyczaj słowo autorskie. Dalej Bachtin twierdzi, iż każdą myśl pisarz ujmuje i przedstawia jako „postawę jednostki”. Oczywiście można użyć takiego określenia, ale po doprecyzowaniu, że jest ono używane tylko w odniesieniu do powieści traktowanych jako dzieła literackie. Kiedy jednak analizujemy problematykę filozoficzną, zawartą w tych dziełach, to przestaje być ono w pełni adekwatne. W tej chwili zwracam jedynie uwagę na to, że najbardziej cenny w analizie dokonanej przez Bachtina jest wniosek, że polifonia i pozorna sprzeczność różnych głosów i tez w dziełach Dostojewskiego, nie musi oznaczać błędu¹⁵.

Bachtinowską teorię interpretacji dzieł Dostojewskiego uznaję za znakomity „trop” badawczy, z tym jednakże, bardzo istotnym zastrzeżeniem, że pozostaje ona nadal w horyzoncie poszukiwań literaturoznawczych, celem zaś tego rozważania jest rekonstrukcja antropologii filozoficznej Dostojewskiego. Należy więc, poprzez wykorzystanie aparatu pojęciowego (na tyle oczywiście, na ile jest to możliwe), odpowiedniego dla badania na gruncie filozofii, przeprowadzić analizę, nie narażając się przy tym na niekonsekwencje i nadużycia, jakie spotkać można np. w tekstach Bierdiajewa, poświęconych Dostojewskiemu. Trudno bowiem za precyzyjną i wystarczająco jasną uznać charakterystykę myśli autora *Biesów*, w której operuje się metaforami o „ognistym wichrze idei zrywającym się w twórczości Dostojewskiego”, oraz postulatami definiowania idei jako „pierwotnych ognistych energii”¹⁶. Być może założenie o stosowaniu *stricte* filozoficznego języka nie przyświecało Bierdiajewowi podczas pisania *Światopoglądu Dostojewskiego*. W nim to, jak sam twierdzi w *Przedmowie*, próbował ukazać jedynie poglądy Dostojewskiego, a także przekazać wiele elementów swojego własnego światopoglądu¹⁷. Bez względu na to, zastępowanie faktów przez *licentia poetica* i opis idei konstruowany za pomocą metafor, daje w efekcie ciekawy i barwny, jednak nie do końca przekonujący

¹⁵ Oczywiście Bachtin nie był jedynym badaczem, który z antynomii obecnych w twórczości Dostojewskiego próbował wywieść konstruktywne teorie i wnioski. Bachtin odwołuje się do literatury krytycznej o Dostojewskim, zarzucając wymienianym autorom sztuczne homofonizowanie myśli Dostojewskiego właśnie, umieszczając w jednym szeregu Rozanowa, Wołyńskiego, Mereżkowskiego, Szestowa i innych. Por. tamże, s. 12-16. Do listy opracowań, które prezentują myśl Dostojewskiego, bez zarzucania jej niespójności i niekonsekwencji w przedstawianiu poglądów, ze swojej strony dodać chcę A.Walickiego, B.Urbankowskiego, S.Hessena, L.Grossmana, D.Kułąkowską, H. Brzozę, W. Müllera – Lautera, I. Jewłampijewa i innych autorów, do których będę się jeszcze odwoływać w dalszej części pracy.

¹⁶ Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 7 -9.

¹⁷ Por. M. Bierdiajew, dz. cyt., *Przedmowa*.

przykład analizy filozoficznej dzieł Dostojewskiego. Chciałoby się powiedzieć - „gdzie filozof nie może tam... metaforę pośle”. Na takie nadużycia interpretacyjne u Bierdiajewa zwraca także uwagę W. Müller-Lauter, twierdzi on: „Tego rodzaju zastrzeżenie nie tłumaczy jednak tylko obrazowego, albo graniczącego z mitologią omówienia, jakie napotykamy u Bierdiajewa, który idee Dostojewskiego nazywa „płonącym potokiem”[...]”¹⁸. W. Müller-Lauter, mówiąc o „zastrzeżeniu” miał na myśli wykluczenie także i innego nieuprawnionego postępowania badacza. Chodzi o nadawanie tej literaturze wyabstrahowanych znaczeń, zakładających u pisarza wtajemniczenie filozoficzne, pozwalające na doszukiwanie się w jego twórczości analogii z poglądami na przykład Platona, czy Hegla.¹⁹

Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia i próbując się wystrzegać wspomnianych błędów podczas analizy, przejdę do omówienia statusu idei w filozofii Dostojewskiego.

¹⁸ „Solcher Vorbehalt rechtfertigt aber nicht ein nur bildhaftes oder auch ans Mythologische grenzendes Reden, wie wir es bei N. Berdjaev antreffen, der Dostoevskijs Ideen „Feuerströme“ nennt [...]”. Por.: W. Müller – Lauter, *Dostoevskijs Ideendialektik*, Berlin 1974, s. 3

¹⁹ W ten sposób, według W. Müllera – Lautera twórczość Dostojewskiego nadinterpretuje np. R. Lauth. Por. R. Lauth, *Die Philosophie Dostoevskijs in systematischer Darstellung*, München, 1950.

1.2. Status idei

Punktem wyjścia w rekonstrukcji antropologii filozoficznej Dostojewskiego, taką hipotezę stawiam, jest dynamiczność bytu człowieka jako samookreślającego się podmiotu. Dynamiczność ta uwarunkowana jest pojęciem aktywnego podmiotu, wolnego w procesie autokreacji i samoidentyfikacji w hierarchii bytów. Przyjmuję także, iż dynamiczność ta warunkuje obecność w twórczości autora *Braci Karamazow* tzw. dialektykę idei. Stąd też jednym z ważniejszych etapów tej analizy będzie ustalenie statusu samej idei w filozofii Dostojewskiego. Także świat powieściowy, nie definiowany za pomocą spójnego systemu metafizyki, domaga się choćby podstawowego scharakteryzowania. Badanie natury człowieka, przeprowadzane przez Dostojewskiego, musi poprzedzać założenie pewnego przedrozumienia²⁰ ontologicznej struktury świata. W tym świecie egzystuje ludzka jednostka, a idee pełnią w nim określoną funkcję.

Na początek przeanalizuję możliwe, funkcjonujące już w historii filozofii sposoby definiowania idei, z konieczności posługując się pewnymi uogólnieniami i uproszczeniami. Jako że idea (*idea*, gr. *oran* – to, co widoczne, kształt, postać, wzór, istota, pojęcie, przedstawienie) jest jedną z podstawowych kategorii filozofii, napotykamy na różnorodne konotacje tego pojęcia. Począwszy od Platona, dla którego idee stanowiły obiektywny i niezmienny przedmiot ogólny (na przykład człowiek w ogóle, trójkąt w ogóle) i doskonały byt, będący wzorem dla jednostkowych przedmiotów, poprzez koncepcję emanacji Plotyna, neoplatonizm św. Augustyna,

²⁰ Możliwość pytania o człowieka zakłada uprzednie umiejscowienie go w jakiejś strukturze świata, podobnie jak np. pytanie o bycie (*Dasein*) u Heideggera zakłada jakieś przed-rozumienie (*Vorontologische Seinverstendnis*) bycia, jako fakt, który jest nam bezpośrednio dany. Por. B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice, 1990, s. 30-31. O analizie człowieka, dokonanej przez Dostojewskiego, nie można powiedzieć w żadnym wypadku, że było to myślenie bezzakończoności, że myśliciel badał naturę bytu ludzkiego, bez przyjęcia jakichś wstępnych założeń. Te założenia dotyczyły przede wszystkim konstrukcji świata w ogóle i nazywam je tu „przedrozumieniem” świata. „Heideggerowska teoria przedrozumienia - twierdzi A. Bronk - lokuje rozumienie w naturze człowieka i ma charakter antropocentryczny. (...) Bycie człowieka polega na aktywności rozumiejącej. Zakładając odpowiedniość między człowiekiem i światem, Heidegger przyjmuje - jak Vico – że człowiek jest w stanie rozumieć tylko świat ludzki. I dlatego może on, a za nim Gadamer, powiedzieć , że każde rozumienie jest rozumieniem samego siebie.”, Zob.: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s.220. Na temat odkrycia prestruktury rozumienia oraz faktu, iż nie tylko istnieje w nim pewna kolość (tzw. krąg hermeneutyczny), ale że ta kolość ma sens ontologicznie pozytywny, zob. także: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, m.in. s. 256 – 261.

natywizm Kartezjusza, heglizm, aż po rozwiązania, które poczyniono na gruncie fenomenologii, idea definiowana była w różny sposób. Nie ma tu miejsca na dokładną charakterystykę wszystkich sposobów rozumienia idei w historii filozofii. Spróbuję zakreszyć tylko pewne ramy, różnorako zrealizowanych definicji idei w systemach ontologii, czy systemach będących owocem pogłębiania refleksji nad ludzkim poznaniem. Idea rozumiana więc była jako:

- autonomiczny bytowo wzór rzeczy (Platon),
- logiczna przyczyna wzorca rzeczy, bytująca w umyśle Absolutu (stoicy, św. Augustyn, św. Bonawentura, R. Bacon, N. Malebranche),
- przejaw wewnętrznego różnicowania się Absolutu na ducha i materię, podmiot i przedmiot, idee i umysły (G.W.F. Hegel, F. Schelling),
- skutek wyłaniania, emanacji z siebie przez Absolut hipostaz lub pierwotnych struktur bytowych (Plotyn),
- zawartość ludzkiej świadomości indywidualnej (Kartezjusz, D. Hume, G. Berkeley),
- zawartość świadomości tzw. transcendentalnej (I. Kant, E. Husserl),
- idee mają swoje miejsce w „energiach Boskich”, utożsamiają się z wolą, albo wolami (*thelemata*), które określają różne sposoby uczestnictwa bytów stworzonych w energiach stwórczych. W ten sposób Pseudo-Dionizy Areopagita charakteryzuje „idee, albo pierwowzory” (Pseudo-Dionizy Areopagita jest przedstawicielem tradycji myślenia Kościoła Wschodniego²¹).

Już ta krótka charakterystyka różnych konotacji pojęcia „idea” pokazuje obraz ogromnego spektrum możliwości jej definiowania. Samo pojęcie, chętnie używane przez eseistów czy badaczy Dostojewskiego, nie zawsze jest przez nich doprecyzowane i często nie do końca wiadomo, co właściwie oznacza²². Poniżej przedstawię propozycję filozoficznej artykulacji rozumienia idei w filozofii Dostojewskiego. Pisarz ten, moim zdaniem, tworzy zupełnie nową i kluczową dla jego antropologii definicję idei.

²¹ Więcej na temat sposobów definiowania idei w tradycji Kościoła Wschodniego zob. Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, m.in. s. 82 – 89.

²² Na ten fakt słusznie zwrócił uwagę m.in. W. Müller – Lauter. Por. W. Müller – Lauter, *Dostojewskijs Ideendialektik*, Berlin, 1974, s. 1 – 11.

W rozważaniu pojęcia idei u Dostojewskiego wychodzę od stwierdzenia faktu, że jest ona uznana przez myśliciela z jednej strony za rodzaj transcendensu pochodzącego od Absolutu, z drugiej zaś strony nie można wykluczyć, iż jest ona tylko tworem ludzkiej świadomości. Idea, na przykład idea Dobra, często jest rozumiana jako tożsama z chrześcijańską ideą Dobra, a więc zakłada się jej związek z Transcendencją. Bohaterowie odnoszą swoje rozważania o sobie i o świecie do Boga i co za tym idzie - swoje postępowanie zazwyczaj konfrontują z wartościami niesionymi przez etykę chrześcijańską. Ta zaś zawiera jasno określoną definicję idei Dobra. Człowiek odnosi się więc w swoim postępowaniu do idei, mających związek z Transcendencją, rozumianą jako Bóg chrześcijański. W powieściach Dostojewskiego mamy też niejednokrotnie do czynienia ze świadomym sprzeciwem wobec Transcendencji, przejawiającym się w łamaniu nakazów implikowanych przez treść chrześcijańskiej idei Dobra. Taki świadomy bunt musi być jednak poprzedzony założeniem istnienia Absolutu i jakiejś określonej treści idei Dobra. Bunt musi być „przeciw czemuś”. Ostatecznie można więc stwierdzić, że rozumienie idei obecne w świadomości podmiotu jest najczęściej ugruntowane religijnie. Nie zawsze jednak jest to precyzyjnie wyjaśnione na kartach powieści Dostojewskiego i równie łatwo można dowodzić na podstawie jego dzieł tezy, że idea, obecna w świadomości podmiotu jest tylko tworem ludzkiego intelektu i nie ma nic wspólnego z religijnością bohatera.

Nie trudno, wybierając poszczególne fragmenty dzieł, dowieść zarówno związku idei z Absolutem, jak i wyłącznie ze świadomością wolnego podmiotu. Można więc założyć, że idea nie istnieje ani poza świadomością człowieka, ani poza świadomością Absolutu²³. Jej istnienie może mieć związek zarówno z Absolutem, jak

²³ Na poparcie tezy, iż bytowanie idei nie ma miejsca wyłącznie w obrębie świadomości indywidualnej jednostki ludzkiej, ale i tezy, że nie mamy tu do czynienia z jednoznacznym definiowaniem jej statusu poprzez wykluczenie związku jej bytowości z Absolutem, przytaczam następujący fragment rozmowy Stawrogina z Kiryłowem (*Biesy*): „-Pan przecie postanowił zastrzelić się.

- Cóż z tego? Po co to łączyć? Życie swoją drogą, a tamto swoją. Życie jest, a śmierci nie ma zupełnie .

- Pan zaczyna wierzyć w żywot wieczny?

- Nie, nie w tamten wieczny, a w ten, co tutaj. Są takie chwile... gdy pan dojdzie do nich, czas się zatrzyma i będzie wieczność.

- Pan ma nadzieję uchwycić taką chwilę?

- Tak.

- To chyba w dzisiejszych czasach niemożliwe – mówił Stawrogin, także bez cienia ironii. Mówił to powoli, w zadumie. – W Apokalipsie anioł przysięga, że czasu już nie będzie.

- Wiem. To bardzo prawdziwe. Wyraźne i ściśle. Gdy wszyscy osiągną szczęście, czasu już nie będzie, bo niepotrzebny. Bardzo słuszna myśl.

i z bytem człowieka. Załóżmy, że nie musimy żadnej z tych alternatyw wykluczyć, ale że przyjmiemy obie jednocześnie, założmy więc, że istnienie idei jest uwarunkowane dwustronnie - zarówno przez Absolut, jak i przez człowieka. Takie postawienie problemu wymaga szerszego omówienia. Dostojewski nie rozstrzyga wprost zagadnienia statusu ontologicznego idei i nie orzeka w sposób jednoznaczny o ich bytowej autonomiczności. Jego teksty nie dają podstaw do interpretacji, stawiających go blisko Platona, czy Hegla. Idee nie powinny być także rozumiane jako „życiowe prawidła”! Należy się zastanowić czy idee, o których miałyby być mowa mają charakter indywidualny czy ponadindywidualny. Bohaterowie w swoich rozważaniach odnoszą zwykle idee, na przykład Dobra czy Piękna, do rzeczywistości transcendentnej, do Absolutu. Nie można na tej podstawie orzekać, że idea jest wyabstrahowanym przez racjonalny umysł ludzki tworem, że ma charakter wyłącznie indywidualny. Można także wykluczyć rozumienie idei jako bytu autonomicznego. Idea w tekstach Dostojewskiego pojawia się niemal zawsze w kontekście rozważań nad Absolutem. Nie pojawia się ona nigdy w badaniach nad strukturą ontologiczną świata, bez uprzedniego (lub domyślnego, czyli wynikającego z szerszego kontekstu dzieła) założenia istnienia jego transcendentnego twórcy. Przykładowo Iwan, w tzw. *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, snując rozważania nad konstrukcją świata twierdzi, iż jest on źle skonstruowany. Wyraża przez to zarzut pod adresem Stwórcy.: „(...) *nie Boga nie uznaję, ale świata przezeń stworzonego, świata bożego nie uznaję i nie chcę uznać.*”²⁴ W *Legendzie* mamy do czynienia z postawieniem Chrystusa w roli partnera do dyskusji nad strukturą świata. Iwan nie poprzestaje na „odrzuconiu świata”, ale konkuruje z Bogiem, próbując stworzyć model świata lepszego. Stwórca staje się adresatem zarzutów, ostatecznie „adresatem” buntu. Założenie istnienia transcendencji i związku idei z tą transcendencją wydaje się oczywiste. Idea nie może więc istnieć w

- Gdzież on się podzieje?

- *Nigdzie. Czas to nie przedmiot, to idea. zgaśnie w myślach.*” F. Dostojewski, *Biesy*, wyd. cyt., s.232.

Poruszone więc zostają w tym krótkim fragmencie zagadnienia szczęścia, czasu, śmierci (w szerszym kontekście rozmowa ta dotyczy problemu samobójstwa - por. F. Dostojewski, *Biesy*, wyd. cyt., s. 229 – 234) i wreszcie - życia wiecznego. W przytoczonym fragmencie mowa jest co prawda o idei czasu, ale to tylko jeden z wielu podobnych tego przykładów, uogólnię więc to do różnych idei. Mamy tu do czynienia, z jednej strony z odwołaniem się do Absolutu, (tu: poprzez oczywiste nawiązanie do Apokalipsy św. Jana), z drugiej - z nadaniem idei statusu wyabstrahowanego przez ludzki umysł bytu, który „zgaśnie w myślach”. Wykluczam więc możliwość kategorięcznego definiowania idei zgodnie z jedną albo z drugą z przedstawionych powyżej alternatyw.

²⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t.1, s. 442.

„świecie Dostojewskiego” jako autonomiczny byt. Uzasadnienie jej bytowości musi mieć związek z Absolutem. Idea nie jest wyłącznie zawartością ludzkiej świadomości indywidualnej, czy jakiejś świadomości zbiorowej, zawsze bowiem w horyzoncie rozważań o idei pojawia się Absolut.

Idee nie są również bytem istniejącym wyłącznie w umyśle Absolutu. Tezy o istnieniu idei jako zawartości wyłącznie świadomości Absolutu nie da się utrzymać w koncepcji Dostojewskiego, ponieważ człowiek nie mógłby się odnosić do tak rozumianej idei, nie mógłby jej w żaden sposób realizować (a dzieje się tak, co wykażę poniżej) i nie mógłby nadawać jej określonych treści. Człowiek nie tylko zakłada jakąś treść idei ale, co istotne, waży się na jej zmianę, na eksperymentowanie z tą treścią. Można to wyjaśnić na przykładzie fragmentu *Biesów*, w którym Kiryłow składa postulat eksperymentalnego samobójstwa, mającego dowieść, iż aktem wolnej woli, a więc dając świadectwo nieograniczonej wolności, może decydować o byciu i nie-byciu, może wybierać między życiem a śmiercią, posiada więc atrybuty Boga: „- *Życie to ból i strach, dlatego właśnie człowiek jest nieszczęśliwy. Teraz wszystko jest bólem i strachem. Teraz człowiek kocha życie, bo kocha ból i strach. Tak to jest urządzone. Życie dane jest człowiekowi za cenę bólu i strachu, i w tym całe oszukaństwo. Człowiek nie jest jeszcze prawdziwym człowiekiem. Przyjdzie inny człowiek, szczęśliwy i dumny. Będzie mu wszystko jedno: żyć czy umierać – ten będzie nowym człowiekiem. Kto zwycięży ból i strach, sam stanie się bogiem. A tamtego Boga już nie będzie*”²⁵. Pomijając szeroki kontekst problemowy, z którym mamy tu do czynienia, czyli m.in. z zagadnieniem antropoteizmu, przyznawania sobie cech boskich przez człowieka, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na następujący fakt: człowiek pośrednio ustosunkowuje się do idei Dobra, poprzez nadanie jej treści przeciwnej do tej, która jest niesiona przez etykę chrześcijańską. Złamana zostaje podstawowa norma etyki chrześcijańskiej - „nie zabijaj”, bohater dokonuje eksperymentalnego samobójstwa (co później nazwę eksperymentem metafizycznym). Kiryłow zdaje się przyjmować następujące założenia:

- a) istnienie Absolutu,

²⁵ F. Dostojewski, *Biesy*, dz.cyt., s.115.

- b) istnienie idei Dobra pochodzącej od tegoż Absolutu, zgodnej z etyką chrześcijańską (która implikuje postulat „nie zabijaj”),
- c) możliwość zmiany desygnatu tej idei, poprzez nadanie jej treści przeciwnej i realizację tej ostatniej czyli dokonanie samobójstwa.

Ostatnia przesłanka uzasadniać może następujący wniosek: realizacja idei, zgodnie z treścią nadaną jej przez podmiot, (tutaj - niezgodnie z jej „obiektywną” treścią, pochodzącą od Absolutu), jest jednocześnie rodzajem samookreślenia się w stosunku do Absolutu. Bohater pragnie równać się z Absolutem. Absolut staje się koniecznym punktem odniesienia dla człowieka w procesie jego samoidentyfikacji²⁶. Idee pośredniczą w tym procesie. Człowiek eksperymentuje na treści idei Dobra, manifestując w ten sposób swój stosunek do Absolutu. Nie może więc być mowy o idei nie mającej żadnego związku z transcendencją, jak również nie może być mowy o przyznaniu myśli ludzkiej wyłączności w zakresie tworzenia idei.

Idee nie są wyłącznie tworem ludzkiego umysłu, ani bytem istniejącym wyłącznie w umyśle Absolutu. Nie jest też idea bytem całkowicie autonomicznym. Bez wątplenia człowiek posiada jakieś rozumienie idei, co więcej, nieustannie ustosunkowuje się do idei w swoim działaniu. Wydaje się więc, że można zaproponować następującą charakterystykę pojęcia idea: idea w koncepcji antropologii Dostojewskiego jest bytem niejako dwustronnie uwarunkowanym, zarówno przez zewnętrzną determinację (Absolut), jak i przez wewnętrzną (człowieka). Ten rodzaj wzajemnego uwarunkowania polega na tym, iż człowiek określa się (i uobecnia się jako podmiot) wobec Absolutu, poprzez swój stosunek

²⁶ Spróbuję tą sytuację porównać z możliwością postrzegania ruchu ciała, która musi wiązać się ze stwierdzeniem zmiany jego miejsca w odniesieniu do jakiegoś innego ciała. Przypomnę poglądy Zenona z Elei, broniące tezy o niezmienności i niepodzielności bytu, które *de facto* ukazują trudności w rozumieniu czasu i przestrzeni przez człowieka. Np. tzw. „stadion”: szybkość rydwanów poruszających się wokół stadionu jest, według Zenona, jednocześnie mniejsza i większa, w zależności od tego, względem jakich innych przedmiotów (rydwanów) jest rozważana. Zenon wykazuje ostatecznie, że jeśli ruch dokonuje się jednocześnie z szybkością mniejszą i większą, to jest sprzeczny i nie może istnieć. Tzw. „paradoksy” Zenona z Elei, jednego z przedstawicieli szkoły eleatów (i według Arystotelesa – twórcy dialektyki), doczekały się oczywiście konkretnego rozwiązania m. in. dzięki badaniom nad pojęciem ciągłości (I. Newton, G. W. Leibniz), przytaczam je jednak aby zaakcentować, że wszelkie myślenie i definiowanie musi odbywać się w jakimś najogólniej pojętym układzie odniesienia. Warto także nadmienić, iż mimo szeroko rozwiniętych i w gruncie rzeczy powszechnie akceptowanych, racjonalnych sposobów pojmowania rzeczywistości, a więc i człowieka, ten ostatni nadal, stykając się z tzw. „przekłętymi problemami” i metafizycznymi pytaniami, wciąż pozostającymi bez odpowiedzi, odwołuje się w rozumowaniu o świecie i o sobie przede wszystkim do transcendencji. Człowiek, podczas autodefiniowania i samookreślenia, swoim punktem odniesienia czyni Absolut. W przypadku Dostojewskiego jest to Bóg chrześcijański.

do idei - człowiek definiuje się poprzez konkretne sposoby realizacji idei. Idea jest więc **miarą relacji** między człowiekiem i Absolutem. Idee, konstytuowane dwustronnie, zarówno przez człowieka jak i przez Absolut, dane są człowiekowi jako „narzędzie” autodefiniowania. Nie są bytem autonomicznym i można założyć, że stworzone zostały przez Absolut dla człowieka, jako „narzędzie” samookreślenia, jako korelat jego postępowania, a zatem odnoszenia się do Absolutu. Człowiek, definiując treść idei (np. idei Dobra), określa się w stosunku do Absolutu „niżej” od Niego albo na równi z Nim. Można powiedzieć, że celem bytu idei jest człowiek. Rozstrzygnięcie znaczenia Dobra, czy Piękna konieczne jest wyłącznie dla człowieka, to egzystencja człowieka, nie Absolutu, niemożliwa jest bez jakiegokolwiek odniesienia się do idei. Celem istnienia idei jest człowiek. Gdyby nie egzystencja człowieka, istnienie idei nie miałoby uzasadnienia. Idee są więc stworzone przez Absolut dla człowieka. Dlatego mówię tu o dwustronnym uwarunkowaniu bytu idei. Człowiek nie może *stawać się* jako autonomiczny podmiot bez odnoszenia się do idei. Idea nie jest bytem autonomicznym, ani jedynie zawartością ludzkiej świadomości, może być natomiast rozumiana jako m i a r a²⁷ r e l a c j i między człowiekiem a Absolutem. Jej „istnienie”²⁸ uwarunkowane jest dwustronnie, tak przez Absolut, jak i przez człowieka. Chodzi przy tym o to, aby punkt ciężkości osadzić nie tylko na treści idei ale przede wszystkim na jej funkcji. Pełni ona bowiem istotną rolę w procesie samoidentyfikacji jednostki ludzkiej.

Człowiek nadaje ideom różne treści, jest to możliwe dzięki przysługującej mu, niezbywalnej cesze, jaką jest wolność. Następnie realizuje zdefiniowane przez siebie

²⁷ Warto też przywołać stanowisko B. Dembińskiego, który analizuje Platońską teorię idei, jako idei – miary. Chodzi o rozumienie idei jako bytu, który jest podstawą bycia i określoności zjawiska. Zjawisko Platon pojmuje jako strukturę ściśle relacyjną, gdzie mamy do czynienia z relacją jedności do wielości, granicy do nieograniczonego. To, co decyduje o postaci tej relacji, określone zostaje jako jej miara. „Platon [– pisze B. Dembiński – M.P.] miarę tę nazywa ideą twierdząc, że docieranie do idei-miar stanowi właściwe zadanie we wszystkich próbach wyjaśniania tego co zjawiskowe.” B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, wyd. 3, Katowice 2004, s. 143. Określenie przeze mnie idei, jako miary relacji między człowiekiem a Absolutem, nie pokrywa się więc z Platońskim rozumieniem idei – miary. W *Timajosie* Platon próbuje wyprowadzić różnorodność zjawisk z możliwie najmniejszej liczby „składników” podstawowych i są nimi idee-miary, jako idealne figury geometryczne. Taki namysł nad strukturą świata badany być musi z perspektywy analiz matematycznych. Por. tamże, s.159.

²⁸ Słowo „istnienie” umieszczam w cudzysłowie, ponieważ bytowość idei nie jest rozważana przez Dostojewskiego w sposób, w jaki czyniono by to na gruncie klasycznej ontologii. Idea interesuje Dostojewskiego wyłącznie ze względu na funkcję, jaką pełni dla człowieka.

treści idei poprzez dokonywanie określonych czynów. Owa realizacja jest dla podmiotu sposobem manifestacji swojego stanowiska wobec Absolutu. Człowiek określa swoje miejsce w stosunku do Absolutu, bada, czy relacja między nim a Absolutem, to relacja zależności i podległości, czy też relacja równouprawnionych bytów, znajdujących się na tym samym poziomie hierarchii bytowej. Realizacja idei poprzez akty działania, jest sposobem samopotwierdzania się podmiotu, jest ustanawianiem swojej relacji z Absolutem. „Argumenty za i przeciw – jak pisze Kułakowska – muszą tu być rzetelnie rozważone, skonfrontowane nie tylko wprost, tak jak są werbalizowane, lecz także w swej logice wewnętrznej, we wszystkich możliwych do przewidzenia inwariantach. Dlatego też w Dostojewskiego powieściach o idei nie ma w zasadzie sprzeczności między postawą a zachowaniem bohaterów. Liczy się ich tożsamość uwierzytelniana w kolejnych projekcjach akceptowanych idei”²⁹. Zgadzam się z cytowaną autorką, że tożsamość człowieka uwierzytelnia się w kolejnych projekcjach akceptowanych, bądź negowanych idei, jest także prawdą, że idea jest nierozdzielna z człowiekiem ją głoszącym i dlatego właśnie w ostatecznym rozrachunku to nie idea jest „bohaterką” dzieł Dostojewskiego, ale człowiek łącznie z ideą³⁰. Dodam jednak, że idea jest nie tylko nierozdzielna z człowiekiem, ale w równym stopniu nierozdzielna jest z Absolutem, będąc miarą relacji między nimi.

Nie jest więc uzasadnione poszukiwanie obrazu idei o jednej określonej treści. Nawet bowiem jeśli treść taka jest jakoś człowiekowi dana w przedrozumieniu świata, to nie wpływa to na p r z e b i e g relacji odniesienia między człowiekiem i Absolutem. Człowiek, aktem wolnej woli nadaje, a potem realizuje jakąś wybraną przez siebie treść idei (np. idei Dobra), poprzez co próbuje umieścić się na jakimś poziomie w określonej hierarchii bytów. Poszukiwanie jednej treści idei okazuje się bezzasadne, gdyż w zakresie poruszanego problemu treść idei uzależniona jest każdorazowo od aktu decyzyjnego człowieka. Jedynym „momentem” niezmiennym w tak rozumianej relacji (przebiegającej dynamicznie) jest stałe zdeterminowanie człowieka do samookreślania się w tej relacji, za pośrednictwem idei.

²⁹ D. Kułakowska, dz. cyt., s. 226.

³⁰ Kułakowska powołuje się tu na L. Jazukiewicz – Osełkowską, która w ten właśnie sposób wypowiada się o funkcji idei w twórczości Dostojewskiego. Por. L. Jazukiewicz – Osełkowska, *Fiodor Dostojewski w twórczości Stanisława Brzozowskiego i Stefana Żeromskiego*, zwłaszcza rozdział I: *Prolegomena do zagadnienia związków kultury XX w. z twórczością Dostojewskiego*, Warszawa 1980, s. 236.

Samoidentyfikacja stanowi podstawę samowiedzy podmiotu, ma również zasadnicze znaczenie teleologiczne. Jej zadaniem ma być także uwolnienie się człowieka od lęku, nieokreśloności i poczucia bezsensu własnej egzystencji, ma być ona podstawową przesłanką w określeniu celu egzystencji. Dostojewski pisze w *Braciach Karamazow*: „Albowiem tajemnica ludzkiego istnienia nie jest w tym, aby tylko żyć, ale po co żyć. Nie mając niewątpliwego wyobrażenia o celu swego życia, człowiek nie zgodzi się żyć i raczej sam siebie zniszczy, niżby miał zostać na ziemi...”³¹.

Relacja między człowiekiem i Absolutem, możliwa za pośrednictwem idei, ukazuje pewne zależności, jakie zachodzą między poszczególnymi jej członami, wskazuje na konieczne powiązania i uzależnienie ich „bytowości” od siebie. Analiza tej relacji potwierdza oczywiste uzależnienie bytowości człowieka od Absolutu. Fakt, iż nie można w ogóle mówić o świecie kreowanym przez autora *Biesów*, bez jakiegokolwiek odniesienia się do Absolutu, jest bezdyskusyjny dla niemal wszystkich badaczy Dostojewskiego. Jednak interpretacje, które zawężają się do mówienia o Dostojewskim głównie w kontekście religijnym, a należy do nich m. in. odczytanie dzieł Dostojewskiego dokonane przez Włodzimierza Sołowjowa (słynne *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*³²), czy analiza dokonana przez Romano Guardini’ego³³, nie wydają się pełne. Najbardziej interesujące są natomiast te, które upatrują swoistości myśli Dostojewskiego w nowej i wyjątkowej koncepcji człowieka. „Jest to wizja świata - twierdzi trafnie J. Dobieszewski - nie transcendentnego i nawet nie organizowanego przez transcendencję, ale immanentno-transcendentnego, w którym z nieusuwalnej, nieprzewycięzalnej immanencji, z jej napięć, sprzeczności, absurdów i tęsknot, wykuwa się transcendencja. Określając to inaczej: dzieło Dostojewskiego nie jest teocentryczne (jak ikona), ale antropocentryczne, choć w jego horyzoncie prześwituje idea bogocześności (a nie człowiekoboskości). Przy czym jest u Dostojewskiego tak, że człowiek pytając o siebie, próbując zdać sobie sprawę z siebie samego, nieuchronnie natyka się na Boga; jednak autor *Braci Karamazow* nie chce

³¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, wyd. cyt., s. 475 – 476.

³² W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, przeł. J. Zychowicz, w: W. Sołowjow, *Wybór pism*, t.3, Poznań 1988.

³³ Zob. Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Mainz, 1989.

pozwoić, by zapomniane zostało, kto pyta; by nie stało się tak, że w którymś momencie, na przykład w obliczu świetności odpowiedzi, znika perspektywa pytania. Uczynienie Boga całkowicie samoistnym obiektem analiz, poszukiwań duchowych czy adoracji grozi pychą, kwietyzmem i abstrakcjonizmem w myśleniu, zaś dogmatyzmem, schematyzmem i mechanicyzmem w działaniu. Tak jak człowiek niemożliwy jest u Dostojewskiego do wywikłania od Boga, tak Bóg niemożliwy jest do wywikłania od człowieka”³⁴.

Przystępując do omówienia statusu idei w twórczości Dostojewskiego stwierdziłam, że konieczne jest określenie podstawowych tez na temat konstrukcji świata, o którym pisze autor *Zbrodni i kary*; bez tego przecież nie można niczego sensownie orzec o człowieku. Stąd też należy jasno stwierdzić, iż świat Dostojewskiego jest zawsze światem widzianym z perspektywy człowieka, ale człowieka, dla którego orzekanie o świecie i o sobie nie jest możliwe bez odniesienia do Absolutu. Istnienie transcendencji - czyli Boga - wydaje się być przyjęte przez Dostojewskiego *a priori*, bez względu na to czy konsekwencją takiego założenia jest deklaracja wiary czy bunt przeciwko Absolutowi. W świecie rozumianym jako hierarchiczna struktura, na szczycie której znajduje się Bóg, idee pełnią szczególną rolę – nie tylko jako wyznacznik ludzkiego postępowania, ale przede wszystkim jako „narzędzie” pomocne w określeniu stanowiska podmiotu wobec Absolutu. Rola idei polega na „pośredniczeniu” między człowiekiem i Bogiem w sytuacji, gdy podmiot pragnie zająć jakieś stanowisko wobec Absolutu. Określenie tego stanowiska, czyli zdefiniowanie relacji między Bogiem i człowiekiem staje się dla podmiotu sposobem definiowania siebie samego.

³⁴ J. Dobieszewski, *Fiodor Dostojewski. Kilka uwag*, w: *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s.49.

1.3. Dialektyka idei

„Od *Notatek z podziemia* zaczyna się genialna dialektyka idei. Dostojewski nie jest już tylko psychologiem, jest metafizykiem, dogłębnie bada tragedię ducha ludzkiego.”³⁵ [...] „Wszyscy bohaterowie Dostojewskiego są pochłonięci przez jakąś ideę, są pijani ideą, wszystkie rozmowy w jego powieściach są zdumiewającą dialektyką idei. [...] On kontempluje pierwotne idee, ale zawsze w ruchu, w tragicznym ich losie, a nie w stanie spokoju.”³⁶ – tak o twórczości Dostojewskiego pisał Mikołaj Bierdiajew. Czym jest jednak ów „ruch idei”, ich „tragiczny los” i „nie pozostawanie w stanie spokoju”? Po wstępnej charakterystyce założeń dotyczących rozumienia idei w antropologii Dostojewskiego można przejść do problemu dialektyki idei.

Już na samym początku trzeba wykluczyć rozumienie „dialektyki” właściwe na gruncie filozofii starożytnej. Nie będzie chodziło o sztukę dyskusowania, umiejętność dochodzenia do prawdy przez ujawnianie i przewyżczanie sprzeczności w rozumowaniu przeciwnika. Nie jest też dialektyka ogólną teorią, akcentującą dynamikę i zmienność świata. Nie ma tu także zastosowania stoickie³⁷, kantowskie³⁸, heglowskie³⁹, czy tym bardziej, marksistowskie⁴⁰ rozumienie tego terminu. Zdefiniowanie dialektyki zależeć bowiem będzie od przyjętej definicji idei. Skoro idee nie są przedmiotami autonomicznymi, lecz konstytuowane są tak przez Absolut, jak i

³⁵ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, wyd. cyt., s.16

³⁶ Tamże, s.20.

³⁷ Stoicy przejęli rozumienie dialektyki od Platona i Arystotelesa, włączając do zakresu dialektyki logikę formalną, badania semiotyczne oraz teorię osądzania wartości logicznej twierdzeń. Tak rozumiana dialektyka służyła również jako narzędzie fizyki, etyki, ale także sztuki właściwej argumentacji.

³⁸ I.Kant wprowadził pojęcie „dialektyki transcendentalnej”. Miała być to metoda demaskowania i przewyżczania złudzeń. Dialektyka transcendentalna stanowić miała drugi etap (po analityce transcendentalnej) logiki transcendentalnej, będącej pośrednio krytyką logiki tradycyjnej. Dialektyka transcendentalna miała za zadanie „zabezpieczać [rozum – M.P.] przed sofistycznymi mamiłami” Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, I 52.

³⁹ Według Hegla dialektyka to ciągłe ścieranie się sprzecznych idei, które jest motorem rozwoju świata i postępu historycznego. Tzw. prawa dialektyki w uproszczeniu można ująć następująco: każda teza (idea) ma swoje przeciwieństwo – antytezę. Można je uzgodnić za pomocą tezy wyższego rzędu, czyli syntezy. Dla syntezy z kolei ponownie można znaleźć antytezę itd.

⁴⁰ Według Marksa dialektyka to mechanizm ścierania się przeciwieństw, które występują w materii. Mechanizm ten jest nieprzewidywalny i jest wpisany w strukturę materii. Jest to teoria rozwoju zjawisk rzeczywistości, tłumacząca rozwój wewnętrzną walką przeciwieństw.

przez człowieka, stając się miarą relacji jaka zachodzi między podmiotem i Bogiem, to dialektyka idei będzie terminem charakteryzującym wewnętrzny dynamizm idei. Będzie wskazywała na wielość możliwych treści idei, treści, które nie wykluczają się wzajemnie. Dialektyka charakteryzuje sposób funkcjonowania idei jako „narzędzia” pomocnego człowiekowi w procesie autodefiniowania, jest tym co określa idee nie ze względu na obiektywne warunki ich bytowości, ale ze względu na funkcję, jaką pełnią w relacji między człowiekiem a Absolutem. Bezzasadne jest zatem dopatrywanie się podstaw antropologii Dostojewskiego w poszukiwaniu jednoznacznej treści idei i interpretowanie z tej pozycji całej myśli Dostojewskiego⁴¹. Słuszne wydaje się natomiast mówienie o wewnętrznym dynamizmie idei, która każdorazowo interpretowana i realizowana w działaniu przez podmiot uwierzytelnia definicję, którą podmiot nadaje sam sobie.

Człowiek, przystępując do zmiany treści idei posiada jakieś „przedrozumienie” idei. Idee pierwotnie nie są w świadomości podmiotu „puste” treściowo. Człowiek nie „wymyśla” idei, nie tworzy ich *ex nihilo*, a jedynie eksperymentuje z ich treścią. Najczęściej taka pierwotna, nazwę to – „obiektywna”, treść idei pokrywa się w powieściach Dostojewskiego z rozumieniem idei właściwym na gruncie etyki chrześcijańskiej. Zawartość treściową idei człowiek poddaje pod dyskusję, aktem wolnej woli zmienia ją. Podmiot musi „rozstrzygać” idee, jest zdeterminowany do nadawania im nowych treści, do wątpienia w ich treści „obiektywne”. W ten sposób określa swoją pozycję wobec samego Boga. I właśnie na etapie tego „wątpienia” i eksperymentowania z treścią idei mówić można o ich dialektyce. W taki sposób opisuje idee Dostojewski. Pragnąc wskazać na podstawowe znaczenie idei w egzystencji człowieka (znaczeniem tym jest funkcja idei jako miary relacji między nim a Absolutem) ukazuje ideę w całym jej dynamizmie i zmienności. Określenie „dialektyka idei” wskazuje na zmienność treści idei, a wolny podmiot jest sprawcą tej zmienności.

W relacji człowiek – Absolut, przebiegającej dynamicznie, wskazać trzeba także na coś, co jest w niej stałe i niezmiennie - to stała determinacja („skłonność”)

⁴¹ Chodzi o to, że jeśli w badaniu myśli Dostojewskiego utożsamimy ideę Dobra np. z Chrystusem, to dowodzimy na tej podstawie tezy, że filozofia Dostojewskiego to „chrystologia”. W ten sposób postępuje np. Danuta Kułakowska, por. D. Kułakowska, *dialektyka niewiary*, wyd. cyt.

człowieka do samoidentyfikacji w hierarchii bytów. Także obecność w świadomości podmiotu przedrozumienia „obiektywnej” treści idei wydaje się bezsporna. Wreszcie – determinacja człowieka do eksperymentowania z „obiektywną” treścią idei jest faktem. Można też założyć, że człowiek wnosi do idei dynamizm, a Absolut element niezmienny. Czym zatem jest ten niezmienny element obecny w idei? Pierwotna, ujawniająca się w przedrozumieniu podmiotu treść idei (treść „obiektywna”) zakreśla stałe ramy postrzegania idei przez podmiot. Idea (zwłaszcza idea Dobra) pojawia się w świadomości podmiotu jako korelat ludzkiego postępowania i postrzegania świata, a zarazem jako miara relacji między nim a Absolutem i ta funkcja idei jest niezmienna. Najistotniejsze jest jednak rozumienie tego korelatu jako możliwego do zdefiniowania na drodze wolnego wyboru jednostki. Podmiot wierzy w możliwość zmiany treści idei. Nadając jej nową treść i realizując ją w działaniu, wnosi do idei dynamizm. Nadawanie ideom nowych treści i ich realizacja poprzez określone czyny umożliwia samoidentyfikację wolnego podmiotu oraz zaświadcza o naczelnej roli wolnej woli człowieka w tym procesie.

Dostojewski nie rozstrzyga, czy idea jest jedynie wyabstrahowanym tworem ludzkiego intelektu, określa ją jako miarę relacji, dlatego też można jedynie badać, w jaki sposób, za pośrednictwem idei, przebiega relacja człowiek – Absolut. Przykładem może być realizacja idei Dobra przez bohatera powieści *Zbrodnia i kara*. Raskolnikow ma wybór: albo uznać wartości chrześcijańskie i tym samym utożsamić z nimi Dobro, albo dokonać pewnego eksperymentu. Eksperyment ten polega na zanegowaniu norm moralnych i dokonaniu morderstwa. Przyjęcie pierwszej alternatywy polegałoby na realizacji idei Dobra zgodnie z założeniami etyki chrześcijańskiej i identyfikowałoby człowieka w hierarchii bytów poniżej transcendentnego Absolutu, zależnie od niego. Wybierając drugą alternatywę, Raskolnikow określa się w stosunku do Absolutu (który identyfikuje z Bogiem) na równi z Nim, próbuje dowieść, iż jest Nadczeńkiem, stirnerowskim Jedynym⁴². Nie jest istotne, czy zabiegi te kończą się

⁴² Na temat stirnerowskiej koncepcji człowieka - „Jedynego” zob., M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, PWN 1995. Innym przykładem może być postawienie przez Dostojewskiego pytania czy Pięknem jest Madonna, czy może nim być Sodoma i jego postulat – sam wybieram, co według mnie będzie identyfikowane z ideą Piękną. Dostojewski pisze: „*Piękno to straszliwa, przerażająca rzecz! Straszliwa, bo nieokreślona, a określić się nie da, gdyż Bóg zadał nam tylko same zagadki. Tu brzegi się schodzą, tu jest harmonia wszystkich przeciwieństw, ich współżycie.*” Zob., *Bracia Karamazow*, t.1, wyd. cyt., s. 131.

powodzeniem, czy też klęską (Raskolnikow przecież nie staje się Jedynym), ważna jest natomiast aktywność wolnego podmiotu w procesie takiej samoidentyfikacji. Proces ten, co zostało już powiedziane wcześniej, jest możliwy wyłącznie poprzez realizację konkretnych idei przez człowieka. Człowiek, ponieważ przysługuje mu wolność, może uobecniać się jako autonomiczny podmiot, poprzez odnoszenie się do idei, mając wybór, a więc i możliwość realizowania idei w różny sposób. Stąd też wynika ujawniająca się w pierwszej warstwie odczytania dzieł pisarza pozorna sprzeczność w definiowaniu np. idei Dobra. Jeśli kwestię statusu idei rozpatrzymy w sposób, jaki zaproponowałam powyżej, problem ten zyskuje zadowalające rozwiązanie.

Tego rodzaju definiowanie idei, na przykład idei Dobra, nie jest podobne do ich rozumienia relatywistycznego (np. u sofistów), czy też relatywizmu Dobra u Hobbesa. Różnica polega na tym, że w koncepcjach relatywistycznych człowiek sam siebie uczynił źródłem bytu (a więc i bytu idei): „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy istniejących, dlatego że istnieją, nieistniejących dlatego, że nie istnieją”⁴³. Można w tym miejscu przywołać zasadę *homo mensura*, sformułowaną przez Protagorasa. W filozofii Dostojewskiego człowiek nie czyni się jedynym źródłem bytu (a więc i „bytu” idei), idea jest miarą relacji między nim a Absolutem, samej idei człowiek może więc nadać określoną treść, nie może jednak wpłynąć na jej element niezmienny, pochodzący od Absolutu, nie ma więc wpływu na jej obiektywną „bytowość”. Człowiek może jedynie eksperymentować z treścią idei, podejmować próby jej zmiany. Tę możliwość podmiot posiada dzięki wolności. Nie jest to także ujęcie idei analogiczne do jej rozumienia na gruncie koncepcji Hobbesa, który uznaje zło i dobro za pojęcia względne, podporządkowane subiektywnym potrzebom człowieka. Nie mamy tu też do czynienia z rozumieniem idei podobnym do tego, który zaproponował Spinoza. Według niego Dobro nie tkwi w naturze rzeczy, lecz określa je rozum, czyli każdy podmiot, który na podstawie afektów sądzi, czyli ocenia, co jest dobre, a co złe. U Dostojewskiego Dobro i Zło nie są pojęciami względnymi, podporządkowanymi potrzebom człowieka. Idea, jako miara relacji między człowiekiem a Absolutem, nie jest konstytuowana ani jedynie przez człowieka, ani wyłącznie przez Absolut, ale

⁴³ Sekstus Empiryk, *Adversus Mathematicus*, VII 60; *Teajtet* 151E -152A.

spełnia swoją funkcję (nie „istnieje” lecz funkcjonuje, jest miarą relacji) dzięki dwustronnej zależności. Dlatego to, co nazywam dialektyką idei wskazuje na ich szczególną funkcję. Człowiek może nadawać ideom różne treści. Stosunek do idei określa jednocześnie rodzaj relacji, jaka zachodzi między człowiekiem i Absolutem, dlatego różne treści idei mogą współistnieć i nie wykluczać się wzajemnie w jednej koncepcji. Na tym polega dialektyka idei w myśli Dostojewskiego. Jest to sytuacja, w której polifonia Dostojewskiego, nie dająca się połączyć z monoideowością, wcale nie oznacza błędu. Ścieranie się różnych treści idei nie domaga się tutaj zniesienia. Te przeciwstawne tezy, to istota dialektyczności idei, wynikająca z wolności podmiotu. Konkretne, często antynomiczne treści idei, współistnieją w sposób równouprawniony w myśli Dostojewskiego. Co zatem w badaniu antropologii filozoficznej Dostojewskiego nazywać będę „idea” i „dialektyką idei”?:

- Idea to m i a r a r e l a c j i między Absolutem i człowiekiem. Definiowana jest ona nie ze względu na obiektywne warunki jej bytowości, ale ze względu na funkcję jaką pełni dla podmiotu. Dlatego też „bycie” idei uwarunkowane jest dwustronnie, tak przez Absolut, jak i przez indywidualny podmiot.

- Dialektyka idei jest wewnętrznym ich oddziaływaniem, uwarunkowanym przez antynomiczność współistniejących i nie domagających się zniesienia, konkretnych realizacji idei przez wolny podmiot.

Za niezwykle trafną przychodzi więc uznać intuicję Bierdiajewa, dotyczącą pisarstwa Dostojewskiego, (z tym oczywiście zastrzeżeniem, iż jest to niemal poetycka jego charakterystyka) intuicję, którą rosyjski filozof, zafascynowany Dostojewskim, wyraził następująco: „Dialektyka idei u Dostojewskiego działa jak narkotyk, ale właśnie w tym stanie nie gaśnie ostrość jego myśli, myśl sięga swoich ostatecznych granic. Ci, którzy nie interesują się ideową dialektyką Dostojewskiego, tragicznymi losami jego genialnej myśli, dla których jest on jedynie artystą i psychologiem – ci niewiele wiedzą o Dostojewskim, nie mogą zrozumieć jego ducha. Cała jego twórczość jest artystycznym rozwiązaniem zadania ideowego, jest tragicznym ruchem idei. [...] Wszyscy bohaterowie Dostojewskiego są pochłonięci przez jakąś ideę, są pijani ideą, wszystkie rozmowy w jego powieściach są zdumiewającą dialektyką idei.

[...] On kontempluje pierwotne idee, ale zawsze w ruchu, w tragicznym ich losie, a nie w stanie spokoju.”⁴⁴

⁴⁴ M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 19 – 20.

1.4. Dynamiczny podmiot jako warunek dialektyki idei.

Wolność jako niezbywalna cecha ludzkiego podmiotu.

„Własna, wolna i swobodna wola,
własny - niechby nawet najdzikszy kaprys, własna fantazja,
niekiedy pobudzona choćby zgoła do szaleństwa
– to wszystko stanowi właśnie [...] najkorzystniejszą korzyść, która nie mieści się
w żadnej klasyfikacji i wskutek której wciąż diabli biorą wszystkie systemy i
teorie”⁴⁵

Założeniem poprzedzającym wszystkie ustalenia była dynamiczność człowieka jako samookreślającego się wolnego podmiotu. Podmiot w procesie autokreacji i samoidentyfikacji jest także właściwym przedmiotem analizy F. Dostojewskiego. Wyjaśnię więc, dlaczego chronologiczne pierwszeństwo w tym rozważaniu przyznałam badaniu statusu idei i ich dialektyce, a nie podmiotowi właśnie. Człowiek jest aktywnym bytem, danym jedynie w swojej dynamice i w swoich zmianach. Człowiek nie *jest*, ale *staje się*. Nie mówię więc o bycie-podmiocie, ale o *byciu* podmiotu. Należy więc niejako odwrócić sytuację: nie wychodzić od antropologii, ale od idei i dialektyki idei, gdyż są one nierozzerwalnie związane z *byciem* człowieka. Analiza dialektyki idei bezpośrednio prowadzi do rozstrzygnięć, dotyczących samej natury człowieka. Ukazuje nadrzędną rolę wolności podmiotu, dzięki której możliwa jest dialektyka idei. *Bycie* człowieka przejawia się m. in. poprzez dialektykę idei a Dostojewski bada podmiot poprzez sposób jego przejawiania się w świecie. Podmiot może być poznany i zbadany dzięki śledzeniu i badaniu dialektyki idei. Dlatego w tym badaniu od dialektyki idei należy wyjść.

Samorozumienie człowieka konstituuje się i modyfikuje za sprawą momentów szczegółowych. Momentami szczegółowymi są konkretne realizacje idei czyli nadawanie ideom treści i realizacja tych treści na drodze tzw. eksperymentu metafizycznego. Uwarunkowana aktywnością podmiotu możliwość realizacji idei w różny sposób, prowadzi do współistnienia ich antynomicznych treści w jednej koncepcji. Dzięki temu relacja człowiek-Absolut, której miarą są idee, ma dynamiczny

⁴⁵ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, w: tenże, *Gracz, opowiadania*, Warszawa 1964, s. 74-77.

charakter. Sytuację tę nazwałam dialektyką idei. Nie chodzi jednak o to, by jedynie ukazać poszczególne antynomie w twórczości Dostojewskiego, ale o to, by wskazać na bezpośrednią przyczynę tej dialektyki oraz przyczynę dynamizmu wyżej wspomnianej relacji. Chcę uzasadnić, że przyczyną tą jest podmiot, któremu przysługuje wolność.

Należy także dać odpowiedź na następujące pytanie: skoro warunkiem dialektyki idei jest sama natura człowieka, zaś dialektyka idei jest sposobem definiowania się (a zatem jednym ze sposobów *stawania się*) wolnego podmiotu, to czy teza ta nie jest w gruncie rzeczy tautologią. Twierdzę bowiem *prima facie*, że:

- a) człowiek jest przyczyną sprawczą dialektyki idei oraz:
- b) dialektyka idei jest warunkiem autodefiniowania i *stawania się* wolnego podmiotu.

Wydaje się więc, że uzasadniam pierwszą z tych tez za pomocą drugiej i na odwrót. Aby to wyjaśnić, wystarczy jasno sprecyzować, na jakiej podstawie upatruję źródła dialektyki idei w człowieku. Uprawnia mnie do tego apriorycznie przyjęta przez Dostojewskiego naczelną rolę wolnej woli w jego koncepcji antropologii. Dzięki wolnej woli człowiek może nadawać ideom różne treści. Idea jest miarą relacji między nim i Absolutem. Nie jest rozpatrywana jako autonomiczny byt, nie posiada więc możliwości warunkowania innego bytu. Będąc jedynie „narzędziem” w procesie samookreślania się podmiotu, nie może sama w sobie stanowić przyczyny *bycia* człowieka. Człowiek jest zaś przyczyną dialektyki idei (oraz dynamizmu relacji Człowiek – Absolut) dzięki wolnej woli.

Wolność to jedno z niewielu zagadnień w całej myśli Dostojewskiego, którego wagi nie sposób przecenić i któremu przyznać można wielkie znaczenie bez narażenia się na zarzut jednostronności. Jednym z założeń tej pracy jest przekonanie, że należy się wystrzegać wybierania z twórczości pisarza pewnych wyizolowanych twierdzeń i przyznawania im statusu „kluczy interpretacyjnych”. Z zagadnieniem wolności sytuacja wydaje się nieco inna. Poglądy Dostojewskiego na temat wolności także nie są jednoznaczne ale autor przedstawia je w szczególny sposób. Fragmenty traktujące o zagadnieniu wolności charakteryzuje coś, co pozwolę sobie nazwać wyjątkową „uporczywością”, z jaką Dostojewski rozstrzyga w nich zagadkę wolności. Wolność

jest dla autora *Braci Karamazow* także ideą „do rozstrzygnięcia”. Jest jego *idée fixe*. Od *Notatek z podziemia* Dostojewski nieustannie zмага się z problemem wolności. Rozpatruje go nie tylko z perspektywy korzyści, jakie człowiek wynosi z posiadania przywileju wolności, ale także dogłębnie analizuje wolność jako nieznośny ciężar i jako *privilegium odiosum*⁴⁶. Wolność jest człowiekowi nie tylko „dana” ale i „zadana”. Okazuje się obowiązkiem, którego podmiot niejednokrotnie chciałby się pozbyć, wraz ciążącą na nim odpowiedzialnością za siebie i własne wybory. Dlatego Dostojewski, przed Erichem Frommem, opisuje mechanizmy „ucieczki od wolności”⁴⁷. Stąd też zagadnienie wolności jest poddane przez Dostojewskiego bodajże największym „próbom” i wymaga osobnego omówienia. Tymczasem skupię się tylko nad tym aspektem rozważań Dostojewskiego na temat wolności, który dotyczy wolnej woli człowieka jako warunku samookreślenia i samostanowienia podmiotu. A zatem także z perspektywy omawianej tu dialektyki idei.

Wolność jako niezbywalna cecha ludzkiego podmiotu, pozwalająca mu na wolny akt decyzyjny, warunkuje bezpośrednio wszelkie antynomie, a więc różne treści nadawane ideom, w konsekwencji jest przyczyną dynamizmu relacji człowiek – Absolut. Przynależna podmiotowi wolna wola pozwala więc na upatrywanie w podmiocie pierwotnej przyczyny tego dynamizmu. Podmiot sam w sobie jest bytem dynamicznym, w odróżnieniu od niezmiennego Absolutu, wchodząc więc z nim w relację, jest źródłem nie tylko dialektyki idei, ale także dynamizmu relacji podmiot - Absolut. Człowiek próbuje określić swoje miejsce w hierarchii bytów. Jest to możliwe dzięki wolności. Bohaterowie Dostojewskiego podejmują próby ustalenia swojego miejsca w stosunku do Absolutu, dokonują samoidentyfikacji. Często nie osiągają celu. Proces samoidentyfikacji nie zawsze jest „skuteczny”. Czy miejsce w hierarchii bytów jest rzeczywiście, obiektywnie, zależne tylko od woli ludzkiej jednostki? Co do tego można mieć uzasadnione wątpliwości. Nie chodzi jednak przede wszystkim o skuteczność podejmowanych prób ale o samą możliwość ich podejmowania, która to możliwość wyróżnia człowieka spośród innych bytów. Dostojewski chce ukazać

⁴⁶ Znienawidzony przywilej.

⁴⁷ O tym szerzej w drugiej części pracy.

atmosferę nieskończonej dynamiki bytu człowieka. Na tym zasadza się jego koncepcja antropologii.

Cechą wolnego podmiotu jest zdeterminowanie do rozstrzygnięcia idei. Człowiek „musi” rozstrzygać idee, musi nadawać im określone treści, inaczej jego egzystencja nie tylko nie byłaby pełna, ale traciłaby swój sens teleologiczny. Podmiot, poszukując własnej definicji, poszukuje przecież także, a może przede wszystkim, celu tej egzystencji. Dobrym tego przykładem wydają się fragmenty *Braci Karamazow*, charakteryzujące Iwana Karamazowa i ukazujące postawę człowieka reprezentatywną dla wielu powieściowych bohaterów Dostojewskiego. Przypomnę wypowiedź Aloszy Karamazowa, na temat jego brata Iwana: „...*duża jego pełna wigoru. Umysł w niewoli. Nurtuje go wielka i nierozstrzygnięta myśl. Iwan jest jednym z tych, którym nie trzeba milionów, którzy muszą rozstrzygnąć idee*”⁴⁸. Owo rozstrzygnięcie idei, o którym mówią bohaterowie to nic innego, jak nadawanie im określonych treści i, za ich pośrednictwem, określanie swojego miejsca w stosunku do Absolutu. Na marginesie, słowa starca Zosimy cytowane w przypisie, traktujące o tym, że stwórca dał Iwanowi „serce wzniosłe, zdolne do takich cierpień”, naprowadzają także na problem determinacji do samoidentyfikacji jako zobowiązania (będącego źródłem zagubienia i lęku jednostki). Człowiek jest

⁴⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, wyd. cyt., s. 100. Inny, obszerny cytat to rozmowa samego Iwana ze starcem Zosimą:

„Czy w istocie wierzy pan, że wygaśnięcie wiary w nieśmiertelność duszy pociąga za sobą takie skutki?
– zapytał nagle starzec Iwana Fiodorowicza.

-Tak, rzeczywiście to mówiłem. Nie ma cnoty gdy nie ma nieśmiertelności.

-Błogosławiony jesteś, kiedy tak wierzysz, alboś już bardzo nieszczęśliwy!

-Dlaczego nieszczęśliwy? – uśmiechnął się Iwan Fiodorowicz.

-Albowiem, według wszelkiego prawdopodobieństwa, nie wierzy pan ani w nieśmiertelność swej duszy, ani nawet w to, coś napisał o Kościele i o sprawie kościelnej.

- Może nie mylisz się, ojczel!... Jednakże nie zupełnie żartowałem... - przyznał się naraz Iwan Fiodorowicz, dziwnie czerwieniąc się przy tym.

- Niezupełnie pan żartował, to prawda. Idea ta nie jest jeszcze rozstrzygnięta w pańskim sercu i dręczy je. Ale czasem nawet męczennik lubi poigrać swoją rozpaczą, też jak gdyby z rozpaczą. Chwilowo zabawia się pan z rozpaczą artykułami dziennikarskimi i dyskusjami w salonach, sam nie wierząc w swoje wywody, śmiejąc się z nich z goryczą... W panu kwestia ta nie jest rozstrzygnięta i to właśnie jest pana wielką udręką, albowiem usilnie domaga się pan rozstrzygnięcia...

- A czy może być we mnie rozstrzygnięta? Rozstrzygnięta twierdząco? – znowu dziwnie zapytał Iwan Fiodorowicz, patrząc na starca z jakimś zagadkowym uśmiechem.

- Jeżeli nie może rozstrzygnąć się w sensie twierdzącym, to nigdy też nie rozstrzygnie się w sensie przeczącym: sam pan zna właściwość swego serca; i to pana najbardziej dręczy.

Wszakże niech pan dziękuje Stwórcy, że dał panu s e r c e w z n i o s ł e,
z d o l n e d o t a k i c h c i e r p i e ń, że pozwoił

>>wzniosłe rozumować i szukać wzniosłości, nasze bo siedlisko na niebieszech jest
<<. Oby Bóg dał, by rozstrzygnięcie serca twego zastało cię jeszcze na ziemi, oby Bóg błogosławił drogi
twoje”, Tamże, s. 86- 87.

zmuszony do samoidentyfikacji, jednak nie posiada wiedzy na temat bezwzględnie skutecznych sposobów jej dokonywania. Jednostka, mimo iż wolna w swoich wyborach, do dokonywania tych wyborów jest bezwzględnie i nieuchronnie zdeterminowana. Taka konieczność jest ciężarem, czasem niemożliwym do udźwignięcia. Równie często więc Dostojewski na kartach swoich powieści jest apologetą wolności, jak i jej krytykiem. Oto jeden z wielu tego przykładów: „*Najbardziej męczące tajemnice ich sumienia - wszystko, zaiste wszystko nam zwierzą, my zaś wszystko rozstrzygniemy, i uwierzą w nasze wyroki z radością, albowiem uwolnią ich one od wielkiej troski straszliwych mąk osobistego i swobodnego rozstrzygania*”⁴⁹. Aileen Kelly, we wstępie do zbioru esejów Isaiah’a Berlin’a - *Rosyjscy myśliciele*, przypisuje taką cechę, czyli to, co nazwałam zdeterminowaniem do rozstrzygania idei, rosyjskim intelektualistom, stanowiącym intelektualne zaplecze Rewolucji Październikowej: „Tęsknota za absolutem była jednym ze źródeł rzucającej się w oczy konsekwencji, która stanowiła najbardziej uderzającą cechę rosyjskich myślicieli – ich nawyku doprowadzania idei i pojęć do najskrajniejszych, choćby do absurdałnych konkluzji; powstrzymanie się przed ekstremalnymi wnioskami, płynącymi z własnego rozumowania, uznawano w tym gronie za przejaw moralnego tchórzostwa, braku wiary w prawdę.[...] Dlatego pierwszym krokiem poszukującej absolutu inteligencji było radykalne zerwanie z absolutem właśnie – z tradycyjnymi, uznanymi artykułami wiary, dogmatami i instytucjami o charakterze politycznym, religijnym i społecznym...”⁵⁰. Przytaczam ten fragment, ponieważ cechy takie i takie postępowanie charakteryzuje także bohaterów Dostojewskiego. Cechuje ich także podstawowa nieumiejętność odnalezienia odpowiedzi na najistotniejsze pytania, dotyczące ludzkiej egzystencji bez odniesienia się do Absolutu. Wejście w dynamicznie przebiegającą relację z Absolutem okazuje się konieczne w procesie poszukiwania własnej definicji.

Podkreślić należy, jaka jest przyczyna dynamizmu relacji człowiek – Absolut (oraz ujawniającej się w tej koncepcji dialektyki idei). Uwarunkowana wolnością podmiotu możliwość „rozstrzygania idei”, a więc możliwość realizacji idei w różny

⁴⁹ Tamże, s.484 – 485.

⁵⁰ Aileen Kelly, *Nic nie jest proste*, [w:] Isaiah Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003, s. XVII.

sposób, warunkuje ich dialektykę. Przyczyny dynamizmu relacji człowiek – Absolut można upatrywać w wolności człowieka. Podmiot wchodzi w tę relację jako jednostka wolna i stanowiąca o sobie. Tylko wtedy, gdyby człowiekowi odebrano wolność jego relacja z Absolutem byłaby stała i niezmienna. Dynamizm relacji człowiek – Absolut oraz dialektyka idei u Dostojewskiego mają więc ściśle antropologiczne podstawy.

1.5. *Status nascendi* bytu, filozofia *in actu*.

Człowiek nie *jest*, ale ciągle *staje się* w procesie samoidentyfikacji. Nie ma więc u Dostojewskiego *status quo* bytu człowieka, ani tym bardziej *status quo ante*; można więc na gruncie jego myśli mówić jedynie o *status nascendi* bytu człowieka. Autor *Zbrodni i kary* chce ukazać atmosferę nieskończonej dynamiki bytu, chce, jak powiedziane zostało wcześniej, ukazać *bycie* człowieka. Jednostka ludzka u Dostojewskiego jest bytem danym jedynie w swojej dynamice i w swoich zmianach. Stąd filozofię Dostojewskiego nazwać można filozofią *in actu*⁵¹. Zmienność wyraźnie odróżnia podkreślany często przez badaczy psychologizm pisarza od jego myśli filozoficznej. Psychologia doszukuje się schematów w działaniu człowieka, pewnych reguł i cech wspólnych w zachowaniu poszczególnych jednostek, tymczasem podczas badania myśli autora *Braci Karamazow* w jej obszarze filozoficznym ujawnia się coś zupełnie przeciwnego – cechami człowieka są dynamizm, antynomie i sprzeczności na poziomie fenomenalnym jego zachowań, postaw i wreszcie formułowanych na swój temat definicji. Spróbuję jednak zaryzykować tezę, zgadzając się z I. Jewłampijewem, że tego rodzaju polifonizm na poziomie fenomenalnym zakłada monologizm na poziomie istotowym⁵². Dialektyka idei Dostojewskiego ukazuje złożoność i skomplikowanie metafizyczne człowieka. Jednak w tej nieustannej zmienności jest element niezmienny i jest nim stałe zdeterminowanie do samoidentyfikacji. Istotną cechą podmiotu metafizycznego jest więc niezmienna konieczność samoidentyfikacji i samotworzenia.

Wydaje się, że najbardziej interesujące w tej koncepcji człowieka jest *bycie* podmiotu, poszukującego (m.in. na drodze eksperymentu metafizycznego⁵³) swojego

⁵¹ Określenia tego użył wcześniej L. Grossman w swoim obszernym studium o Dostojewskim. Zob. L. Grossman, *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 476.

⁵² Jewłampijew twierdzi, iż monologizm na poziomie istotowym, to rodzaj wynikającego z duchowej integralności z Bogiem stałego uczestnictwa w istocie Boga. Por. I.I. Jewłampijew, *Antropologija Dostojewskiego*, „Wecze”, byt. 8, 1997, s. 132. Według mnie polega on jednak na stałej i pochodzącej od Absolutu determinacji do samoidentyfikacji i samotworzenia podmiotu, która możliwa jest dzięki wolności.

⁵³ Kwestię „eksperymentów metafizycznych” Dostojewskiego porusza także I. Jewłampijew, według niego w filozofii Dostojewskiego Osoba jest Absolutem, a rozpoznawanie Absolutu - osoby przez Dostojewskiego nosi charakter eksperymentu metafizycznego, czyli konstruowania życia bohaterów na podstawie świadomości wybranych priorytetów metafizycznych, nie zbieżnych z tymi, które rządzą codziennością (Raskolnikow,

miejsca w hierarchii bytów. Taką możliwość Dostojewski przypisuje człowiekowi jako istocie, której niezbywalną cechą jest wolność. Rozważaniu zagadnienia wolności pisarz poświęca wiele miejsca w swoich dziełach i przystępuje do niego ze szczególną uwagą. *Notatki z podziemia* są jednym z dzieł Dostojewskiego, które bez wielkiej przesady można by nazwać traktatem filozoficznym; w nich to wygłoszone zostaje słynne zdanie: „Czy świat ma zginąć, czy ja mam pić swoją herbatę? Otóż niech świat ginie, bylebym ja mógł pić swoją herbatę”⁵⁴. Tu Dostojewski sprzeciwia się wszystkim nakazom oczywistości, wyśmiewa powszechne prawa i „własnemu kaprysowi”⁵⁵ człowieka przyznaje rolę największego i najważniejszego przywileju. O przewyżczeniu przez Dostojewskiego wiary we wszechmocną siłę praw rozumu, o poddaniu pod wątpliwość odwiecznej zasady, że dwa i dwa zawsze musi równać się cztery, pisze Lew Szestow. Szestow przytacza słowa Dostojewskiego z *Notatek*: „Przyznaję, że dwa razy dwa – cztery jest rzeczą wspaniałą; ale jeżeli już mamy wszystko wychwalać - to i dwa razy dwa - pięć niekiedy bywa rzeczą arcymiałą”⁵⁶, oraz - „Dwa razy dwa to już nie jest życie, proszę państwa, lecz początek śmierci”⁵⁷. Szestow twierdzi, że Dostojewski, wążąc się na zwątpienie w podstawowe prawdy rozumu ludzkiego był w krytycznym namyśle nad zadaniami filozofii bardziej konsekwentny niż I. Kant : „Zdumiewające, że [Dostojewski – M. P.] nie mając żadnego naukowo-filozoficznego przygotowania, tak trafnie odgadł, w czym tkwi podstawowy, odwieczny problem filozofii. *Notatki z podziemia* nie są omawiane i nawet nie są wymieniane w żadnym z podręczników filozofii. Nie ma w nich obcych słów, nie ma szkolnej terminologii, nie ma akademickiej pieczęci: znaczy, że nie jest to filozofia. W rzeczywistości zaś, jeżeli kiedykolwiek napisana została *Krytyka czystego rozumu*, to należy jej szukać u Dostojewskiego – w *Notatkach z podziemia* i w jego wielkich powieściach”⁵⁸. Dużo racji ma Szestow, akcentując krytyczne podejście Dostojewskiego do sposobu tzw. filozoficznego namysłu człowieka nad

Kiriłłow, Iwan Karamazow). Te eksperymenty nie mogą prowadzić do określonego celu, są wartością samą w sobie. Рог. И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX - XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, Часть 1, Издательство: Алетейя 2000, s. 126.

⁵⁴ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, wyd. cyt, s. 154.

⁵⁵ Tamże, s. 74.

⁵⁶ Tamże, s. 81.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ L. Szestow, *Przewyżczenie oczywistości*, wyd. cyt. s. 50.

podstawowymi problemami filozoficznymi. Równie mocno jednak przytoczone cytaty świadczą o wielkiej roli, jaką Dostojewski przypisuje wolności, bez której taki krytyczny namysł i zwątpienie w jakiegokolwiek, przez „wszystkich” przyjęte twierdzenia, nie byłyby możliwe. Czy można mocniej uwierzyć w siłę ludzkiej wolności, niż czyni to ten ten, kto waży się na zwątpienie w to, że dwa razy dwa zawsze równać musi się cztery?

I. Kant zerwał z pojmowaniem wolności jako uświadomieniem sobie przez człowieka konieczności rządzącej przyrodą (stanowisko zapoczątkowane w stoicyzmie). Rozwiązanie tego problemu to rozróżnienie rozumu praktycznego i teoretycznego (dziedzina poznania naukowego). Rozum teoretyczny broni determinizmu (posługując się pojęciami konieczności związku przyczynowo-skutkowego), ale nie może uchwycić człowieka jako podmiotu działania. Kant wiąże uzasadnienie ludzkiej wolności z pojęciem tworzenia, które nie dotyczy samego następstwa w czasie przyczyn i skutków, lecz oznacza zdolność wywołania zupełnie nowych więzi przyczynowych, lub wstrzymania szeregu zjawisk powiązanych prawami przyrody. Kant pisał: „pojęcie stworzenia nie należy do zmysłowego przedstawiania sobie istnienia i do przyczynowości, lecz daje się odnieść tylko do noumenów”⁵⁹. Pojęcie noumenu służyło tu odróżnieniu aktów twórczych i przyczyny sprawczej od przyczynowych powiązań, które mają charakter mechaniczny i nie podlegają zmianom. Tworzenie przysługuje więc jednostce ludzkiej, która potwierdza swą wolność, kiedy inicjuje nowe zjawiska. Pojęcie aktywnego i odpowiedzialnego podmiotu składa się na treść idei wolności w najogólniejszym ujęciu przez Kanta⁶⁰. Przypominam kantowskie ujęcie problemu wolności, gdyż w określonym zakresie, w pewnym uproszczeniu, można posłużyć się nim dla wyjaśnienia problemu tutaj rozważanego. Poglądy Dostojewskiego można odnieść do rozważań autora *Krytyki praktycznego rozumu* na temat wolności (nie ryzykuję jednak tezy, że Dostojewski nawiązywał bezpośrednio i świadomie do Kanta), z zastrzeżeniem, iż tworzenie, inicjowanie nowych zjawisk należałoby rozszerzyć na człowieka samego, na pomiot. Podmiot zdeterminowany do samoidentyfikacji, oprócz wszelkiego innego działania,

⁵⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, BKF, Warszawa 1972, s. 162.

⁶⁰ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 60 – 61.

jakie w swojej egzystencji podejmuje, tworzy przede wszystkim samego siebie. Przypisywanie człowiekowi możliwości tworzenia, czy jak kto woli, twórczości, nie jest oczywiście ujęciem nowym; nie zakładam, że Dostojewski był nowatorski w każdym szczególe swojej myśli. Bezsporne jest jednak to, iż antropologiczna myśl Dostojewskiego, *implicite*, była także badaniem tego aspektu ludzkiego bytu, jakim jest tworzenie, zanim jeszcze Bierdiajew na gruncie personalizmu eksponował kluczową rolę pojęcia twórczości w procesie definiowania osoby, a także nim uczynił to samo egzystencjalizm. Odpowiedzialność podmiotu za wydarzenia aktualne i wpływające na przyszłość własnego bytu, wskazuje nie tylko na aktywność podmiotu i uczestnictwo w procesie autokreacji, ale także na odpowiedzialność za samego siebie w tym procesie. Człowiek może sam siebie oceniać alternatywnie, ponieważ w jego istocie leży możliwość spełniania (swoich) „kolejnych możliwości”. Podmiot, dzięki wolności, ma możliwość podejmowania decyzji o sobie samym, ponosi więc odpowiedzialność za te decyzje, odpowiedzialność, której nie zawsze może podołać. Słowa Dostojewskiego, które przytoczę, brzmią więc równie przekonująco, jak i wyraźnie dostrzegalna w jego twórczości apoteoza wolności: „[...] *albowiem nie ma i nie było nic bardziej nieznośnego dla ludzkiej społeczności niż wolność!*”⁶¹.

Te kategorie antropologii Dostojewskiego, jakimi są wolność i twórczość zbliżają Dostojewskiego do koncepcji człowieka, którą później proponuje Bierdiajew. Jego problematyka antropologiczna zamyka się w trójkącie trzech kategorii: osoby, twórczości i wolności. Dla tego rosyjskiego filozofa człowiek rezygnujący z twórczości przestaje być osobą i upada do stanu przedmiotu, poddanego determinizmowi i zniewoleniu. Twórczość rozumiana jest przez Bierdiajewa szeroko, ale przede wszystkim jako realizowanie siebie, swojej osoby, jako ogólna postawa, nastawienie do dążenia ku czemuś innemu⁶², i to właśnie najbardziej łączy Bierdiajewa z Dostojewskim. Bez względu wszakże na ciężar, jaki niesie za sobą odpowiedzialność podmiotu w procesie samotworzenia, podmiot analizowany przez autora *Biesów* nie może rezygnować z owego procesu. Podobnie jak u Bierdiajewa, także i u Dostojewskiego: „Największym niebezpieczeństwem dla osoby [a u

⁶¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t.1, wyd. cyt. s. 473.

⁶² Por. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 138-141.

Dostojewskiego dla - pomiotu – M.P.], a zatem najgroźniejszym przeciwnikiem twórczości jest uprzedmiotowienie: poddanie tego co osobowe [u Dostojewskiego tego co podmiotowe - M. P.], temu co ogólne, ludzkiego - nieludzkiemu, inspiracji - prawu, słowem poddanie się królestwu tego świata. Akty podmiotu twórczego potykają się o świat uprzedmiotowiony i siła twórczości mierzy się siłą owego oporu świata”⁶³.

Podmiot, który *staje się*, jest bytem *in statu nascendi* i w tym właśnie upatruję sedna antropologii Dostojewskiego. Dlatego myśliciel nie daje ostatecznej odpowiedzi na pytanie o człowieka⁶⁴. Kategoryczność odpowiedzi musiałaby implikować jakąś statyczność, o której nie może tu być mowy. Człowiek ciągle *staje się* w procesie samoidentyfikacji, poszukując jednocześnie wiedzy o granicach i możliwościach samego siebie. Nie ma więc sposobu odnalezienia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o człowieka w dziełach Dostojewskiego, gdyż odpowiedź ta także *staje się*, nigdy nie będąc gotową. Dostojewski jest filozofem pytań, a nie filozofem odpowiedzi. Słusznie więc zauważa L. Grossman, że powieści tego pisarza to w gruncie rzeczy filozofia *in actu*, oglądanie idei „w działaniu, w ruchu, w nieustannej walce, w procesie nieustannych przemian i wiecznej odnowy”⁶⁵. Myślenie autora *Biesów* charakteryzuje się głębokim antropologizmem i nastawieniem na badanie ciągle *stającego się* podmiotu, wydaje się więc zasadne myśleć filozoficzną Dostojewskiego nazywać filozofią *in actu*.

⁶³ Tamże, s. 141.

⁶⁴ Podobnie na ten problem zapatruje się egzystencjalizm, jak pisze A. Bronk: „Przy egzystencjalnym rozumieniu człowieka (...) trudno mówić o jednej, niezmiennej naturze ludzkiej”, zob.: tenże, *Rozumienie, dzieje, język*, wyd. cyt., s. 220.

⁶⁵ L. Grossman, dz.cyt., s. 476.

*

„...nie możecie jednak zdobyć się wobec mnie
na dumną wyniosłość w zakresie filozofii,
choć filozofia to nie moja specjalność”⁶⁶ -

- tak pisał o sobie Dostojewski. Koncepcja człowieka, opisana w filozofii *in actu*, nie może być wyprowadzana bezpośrednio z pragmatyki fabularnej jego powieści; tę ostatnią należy potraktować jako środek eksplikacji i egzemplifikacji problematyki antropologicznej i metafizycznej pisarza, zaś język literacki jako specyficzne medium wypowiedzi filozoficznej. Jego filozofii trzeba poszukiwać w polifonicznym typie myślenia artystycznego, będącego artykulacją nowej metody filozoficznej. Opieram się więc na negacji poglądu, jakoby zawarte w powieściach pisarza antynomie i sprzeczności prowadziły donikąd i wskazywały na niespójność poglądów autora *Braci Karamazow*. Są bowiem najlepszą metodą ukazania przebiegu dialektyki idei, czyli jednego ze sposobów przejawiania się w świecie podmiotu metafizycznego. Analiza dialektyki idei pozwala na rekonstrukcję koncepcji człowieka zawartej, nie wprost, w twórczości pisarza. Przesunęłam tym samym punkt ciężkości z poszukiwania jednoznacznej, obiektywnej treści idei, którym tyle uwagi poświęca Dostojewski w swoich tekstach, na funkcję, jaką idea pełni dla człowieka.

Ukazane przez myśliciela *bycie* podmiotu, wskazywać ma przede wszystkim na jego aktywność w procesie samoidentyfikacji. Ma pokazywać człowieka *in statu nascendi*, w akcie samotworzenia, ma być ukazaniem uprawianej przez pisarza filozofii *in actu*, której sednem jest człowiek w swoim dynamizmie. Wszystko to akcentuje charakterystyczną dla myśli Dostojewskiego, a obraną przez niego jako metodę filozofowania – perspektywę pytania, wykluczającą możliwość stawiania na gruncie tej filozofii kategoriycznych twierdzeń, czyli ostatecznie sprecyzowanych odpowiedzi. Takie są podstawowe tezy, które następnie rozwinę i przedstawię, opierając się na materiale utworów Dostojewskiego. Przytoczę jeszcze słowa wybitnego znawcy filozofii i kultury rosyjskiej, A.Walickiego: „Dostojewski, jest

⁶⁶ F.Dostojewski, *Listy*, Warszawa 1979, s.275 – 276.

naszym zdaniem wybitnym filozofem, lecz jego filozofia nie jest zawarta w wypowiedziach jego bohaterów ani tym bardziej w jego publicystyce. Filozofię jego trzeba w pewnej mierze zrekonstruować. Trzeba ją odczytać z jego dzieł, z wewnętrznej, obiektywnej logiki utworów. [...] Patrząc w ten sposób na Dostojewskiego, zakładając, że jego poglądy nie są czymś zamkniętym, że jego filozofią jest twórczy niepokój, a nie martwa utopia, można, wydaje się, sprostować niektóre nieporozumienia interpretacyjne.”⁶⁷

⁶⁷ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 203-204.

CZĘŚĆ DRUGA

**FUNKCJA IDEI DLA PODMIOTU.
EKSPERYMENT METAFIZYCZNY.**

Wprowadzenie

Idea w koncepcji antropologii Dostojewskiego została przeze mnie scharakteryzowana jako byt dwustronnie uwarunkowany, z jednej strony przez Absolut, z drugiej zaś przez człowieka. Ten rodzaj definiowania wynika z badania statusu idei nie ze względu na obiektywne warunki jej bytowości (w rozumieniu klasycznej ontologii), ale ze względu na funkcję jaką pełni dla podmiotu. Funkcją tą jest rola miary w relacji człowiek - Absolut. Stąd też idea, będąc miarą relacji, nie może być charakteryzowana inaczej, jak poprzez badanie tejże relacji. Określenie charakteru relacji człowiek - Absolut możliwe jest jedynie dzięki dokładnej analizie jej przebiegu. Należy jednak pamiętać, że precyzyjne zdefiniowanie charakteru „bytowości” samej relacji w filozofii napotyka na wiele trudności. Nazwanie jej na przykład rodzajem powszechnika⁶⁸ nie wydaje się dostateczną i zadowalającą odpowiedzią na pytanie o jej status ontologiczny. Można sądzić, iż jedyną możliwą metodą badania relacji jest analiza jej przebiegu, nie zaś statyczny opis. Przedmiot badania wyznacza tu więc metodę. Relacja nie istnieje bowiem ani w czasie, ani w przestrzeni, nie jest materialna ani duchowa. Skłaniam się do określenia relacji jako sposobu ujmowania przez nasz umysł zależności, jakie zachodzą między poszczególnymi bytami, pozwalającego na badanie natury części w danej całości (przy założeniu, iż „całością” nazwiemy świat w jego złożonej strukturze). Przyjmuję także możliwość orzekania czegoś o członach relacji na podstawie analizy przebiegu samej relacji. Omawiana tu relacja ma specyficzny charakter, ponieważ jest metodą autodefiniowania się aktywnego podmiotu w odniesieniu do Absolutu i jako taką nazywam ją eksperymentem metafizycznym. Podmiot przystępujący do eksperymentu nazywam podmiotem metafizycznym, oddzielając tym samym sferę problematyki metafizycznej (w takim zakresie, w jakim dotyczy ona człowieka w dziełach Dostojewskiego) od zagadnień traktujących o empirycznych przejawach ludzkiego życia. Dostojewski wiele uwagi poświęca egzystencji człowieka w jej aspekcie empirycznym. Pomijam jednak całą

⁶⁸ Por. B. Russel, *Problemy filozofii*, PWN 1995, 2003, rozdz.: *Świat powszechników*.

problematykę związaną z tą sferą funkcjonowania jednostki ludzkiej⁶⁹, skupiam się przede wszystkim na podmiocie poszukującym własnej definicji. Dlatego, dla jasności wykładu, wprowadzam pojęcia dokonujące umownego „podziału” bytu człowieka na podmiot empiryczny i metafizyczny⁷⁰. Podział ten wyznaczam ze względu na sposób przejawiania się człowieka w świecie i jest on następujący:

- podmiot empiryczny, przejawiający się poprzez swoją cielesność oraz wszystkie aspekty jego egzystencji w sensie biologicznym,
- podmiot metafizyczny, przejawiający się m. in. poprzez autodefiniowanie i samostanowienie, czyli także poprzez dialektykę idei.

Tak rozumiany podmiot metafizyczny poszukuje skutecznej i pewnej metody określenia swojego miejsca w strukturze bytów. Jedną z takich metod, przedstawianych przez Dostojewskiego, wydaje się szczególnie godna uwagi. Jest to metoda, którą nazywam eksperymentem metafizycznym. Najbardziej charakterystycznymi, choć nie jedynymi jej przykładami są eksperymentalne zabójstwa⁷¹ i samobójstwa⁷² niektórych bohaterów.

Eksperyment jest metodą dowodzenia stawianej przez podmiot hipotezy, dotyczącej jego stanowiska w kosmosie. Celem eksperymentu jest potwierdzenie w sposób niepodważalny statusu ontologicznego człowieka. Eksperyment metafizyczny

⁶⁹ Czyli na przykład zagadnienie głodu, nędzy, choroby itp. Podmiot metafizyczny, przejawiający się, a więc i możliwy do zbadania m.in. poprzez analizę dialektyki idei, jest oczywiście niemożliwy bez swojej empirycznej hipostazy. Mówiąc o człowieku w koncepcji F. Dostojewskiego, należy wprowadzić oczywiście to podstawowe dookreślenie (dlatego być może osoba Chrystusa zajmuje tak doniosłe miejsce w myśli Dostojewskiego. Chrystus, będąc Absolutem, posiadał również swoją empiryczną „hipostazę”). Nie odbieram w tym badaniu znaczenia osobie empirycznej – Dostojewski ujmując człowieka holistycznie i wiele miejsca poświęca tym aspektom ludzkiej egzystencji, które wiążą się z doczesnością, na przykład z problemem ludzkiej nędzy i głodu. Przypomnę choćby słynne słowa Inkwizytora: „Czy wiesz, że wieki miną i ludzkość oznajmi przez usta swojej mądrości i nauki, że nie ma zbrodni, a więc i nie ma grzechów, że są tylko głodni?”, F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, wyd. cyt., s. 473.

⁷⁰ Dostojewski oczywiście takiego podziału nie dokonuje.

⁷¹ Sztandarowym przykładem eksperymentalnego zabójstwa jest morderstwo dokonane przez bohatera *Zbrodni i Kary*, studenta Rodiona Raskolnikowa. Zabójca nie kieruje się tu chęcią zemsty, czy zysku, ale morderstwo ma być swoistym dowodem na to, iż bohater jest Nadczłowiekiem, stirnerowskim Jedynym. Innym przykładem może być zabójstwo Fiodora Karamazowa (*Bracia Karamazow*), dokonane przez Smierdiakowa, będące w gruncie rzeczy realizacją podobnych przesłanek, które kierowały Raskolnikowem.

⁷² Przykład eksperymentalnego samobójstwa to postawa Kiryłowa, bohatera *Biesów*, który poprzez swój czyn pragnie dowiedzieć, iż posiadanie zdolności odbierania i dawania życia, jest dowodem posiadania cech boskich przez człowieka. Kiryłow oświadcza: „-Kto ma odwagę zabić siebie jest Bogiem. Każdy może to zrobić, że nie będzie Boga i nic nie będzie. Lecz jeszcze tego nikt nie dokonał.

-Były już miliony samobójstw.

-Ale wszystkie nie takie, ze strachem i nie w tym celu. Nie po to, aby zabić strach. Kto zabije siebie tylko w tym celu, aby zabić strach, stanie się Bogiem”, F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1977, s.115-116. Na temat ontologicznego znaczenia samobójstwa Kiryłowa pisze m. in. B.Urbankowski w: tenże, *Dostojewski – dramat humanizmów*, wyd. cyt., s.241.

ma być potwierdzeniem, nie zaś ustaleniem miejsca człowieka w strukturze bytów. Wynika to z obecnego w świadomości podmiotu ontologicznego przedrozumienia siebie i własnej bytowości. Nie ma ono charakteru wiedzy pewnej, dlatego podmiot potrzebuje jakiegoś potwierdzenia stawianej przez siebie hipotezy. Dokładna analiza przebiegu eksperymentu metafizycznego pozwoli na wyjaśnienie twierdzenia, że człowiek dokonuje samoidentyfikacji poprzez wejście w relację z Absolutem, relację, której miarą są idee, przejawem zaś dialektyka idei.

Szczegółowe omówienie eksperymentu wymaga osobnej prezentacji warunków, jakie muszą być spełnione, aby eksperyment był w ogóle możliwy, następnie analizy jego przebiegu z wyszczególnieniem kolejnych jego etapów. Ponadto w badaniu tym nie może zabraknąć wniosków, dotyczących teleologicznej skuteczności dokonywanego przez podmiot eksperymentu metafizycznego. Rozważane warunki eksperymentu metafizycznego są następujące:

- 1) Eksperyment musi odbywać się w jakimś „układzie odniesienia”, czyli musi go poprzedzać ontologiczne przedrozumienie⁷³ struktury świata.
- 2) Podmiot, dążący do potwierdzenia lub zaprzeczenia stawianej przez siebie hipotezy, dotyczącej jego miejsca w świecie, musi odnieść swoją bytowość („porównać się”) do innego bytu, różnego od siebie.
- 3) Aby to porównanie było możliwe, podmiot musi posłużyć się jakąś miarą.
- 4) Podmiot musi posiadać cechę, dzięki której dokonanie eksperymentu jest możliwe (a więc także - dzięki czemu jest możliwa tego rodzaju relacja z Absolutem).
- 5) Niepodważalność wyników eksperymentu, czyli jego skuteczność teleologiczna, powinna być zapewniona poprzez jego powtarzalność w tych samych warunkach i przy użyciu tej samej metody, a także całkowitą zgodność wyniku eksperymentu z założoną i dowodzoną na drodze eksperymentu tezą.

Zdefiniowanie wszystkich powyższych warunków oraz dokładna analiza relacji człowiek-Absolut⁷⁴ to istotne etapy rekonstruowania filozofii Dostojewskiego. Na podstawie wniosków płynących z badania tej relacji można wywieść najważniejsze

⁷³ Por. przyp. 20, rozdz. *Status idei w twórczości Dostojewskiego*, s.12.

⁷⁴ A właściwie: człowiek - idee - Absolut, z tym zastrzeżeniem, że idee są miarą tej relacji, a nie autonomicznym bytem, „trzecim” członem tej relacji; relacja jest dwuczłonowa i przebiega między człowiekiem i Absolutem, idee są jej miarą.

tezy, dotyczące koncepcji człowieka u Dostojewskiego. Można także odpowiedzieć na pytanie, jakie są przyczyny obecności w myśli autora *Zbrodni i Kary* tzw. dialektyki idei, czyli, upraszczając - dlaczego koncepcja Dostojewskiego obfituje w tak różne, niejednokrotnie sprzeczne definicje idei, na przykład Dobra i Piękna. I wreszcie – wyjaśnić można dlaczego w myśli Dostojewskiego napotkać można tak różne sposoby definiowania samego człowieka.

W tej części pracy poruszone więc zostaną następujące kwestie:

- Ad 1) „Układ odniesienia”, czyli treść ontologicznego przedrozumienia świata w myśli Dostojewskiego, wynikająca z ugruntowanego w kulturze chrześcijańskiej archetypu rozumienia rzeczywistości jako hierarchicznej struktury, na szczycie której znajduje się Absolut.
- Ad 2) Porównywanie przez człowieka swojego statusu ontologicznego ze statusem bytu najwyższego, Absolutu, który pełni dla podmiotu rolę koordynaty, swoistego punktu odniesienia.
- Ad 3) Miara relacji człowiek-Absolut czyli idee.
- Ad 4) Wolność, jako cecha podmiotu, która umożliwia mu autodefiniowanie na drodze eksperymentu metafizycznego.
- Ad 5) Określenie „skuteczności” teleologicznej eksperymentu metafizycznego, czyli ustalenie, czy podmiot dokonujący takiego eksperymentu osiąga założony przez siebie cel – wiedzę pewną i niepodważalną na temat własnego bytu.

2.1. Eksperyment metafizyczny

2.1.1. „Układ odniesienia” eksperymentu metafizycznego.

Poszukiwanie metafizycznej koordynaty.

„Wiele jest na ziemi tajemnic, ale w zamian darowano nam tajemnicze, drogie, wewnętrzne poczucie żywej spójni naszej ze światem innym (...) gdyż korzenie naszych myśli i uczuć tkwią nie tu, lecz w innych światach.”⁷⁵

W nagromadzeniu tajemnic i zdarzeń, z którymi jednostka ludzka się zmagą, w otaczającym ją tyglu niepewnych teorii i twierdzeń, w ciągłej, niezaspokojonej potrzebie odnalezienia sensu codziennej „krzątaniny”, człowiek może ulec destrukcyjnemu lękowi, zagubieniu, czy wreszcie, jakby to powiedział P. Evdokimov „zstąpić może do otchłani”⁷⁶. Stąd też pojawia się w człowieku nieodparta i nieusuwalna potrzeba odnalezienia choćby jednego punktu odniesienia, jednej pewnej i niepodważalnej zasady, na której mógłby zbudować dalsze myślenie o własnej egzystencji i otaczającym go świecie. Z takiej potrzeby rodzi się pomysł dokonania eksperymentu, ale nie zwykłego, dowodzącego jakichś empirycznych twierdzeń, tylko eksperymentu na sobie samym i swoich najwyższych wartościach, jednym słowem - eksperymentu metafizycznego. Celem eksperymentu ma być uzyskanie jednej i niepodważalnej prawdy o sobie samym i swoim stanowisku w kosmosie.

Przed przystąpieniem do eksperymentu metafizycznego człowiek musi jednak posiadać pewne wyobrażenie świata i jego struktury, w której to strukturze umiejscowi swoją egzystencję. Aby eksperyment był w ogóle możliwy, jednostka musi go dokonać w jakimś „układzie odniesienia”. Wyobrażenie o świecie, czyli przedrozumienie struktury bytu, poprzedza autodefiniowanie podmiotu i ma charakter aprioryczny. Spełnia więc podobną rolę, jaką Kant przypisuje czasowi i przestrzeni czyli formom naoczności zmysłowej⁷⁷ w tym sensie, że tak jak czas i przestrzeń należą

⁷⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, rozdz. *Z rozmów i pouczeń starca Zosimy*, wyd. cyt., s. 440.

⁷⁶ Por. P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.

⁷⁷ „...jeżeli bowiem z empirycznych danych naocznych ciał i ich zmian (ruchu) usuniemy wszelki pierwiastek empiryczny, mianowicie to, co należy do wrażenia (*Empfindung*), to pozostanie jeszcze przestrzeń i czas. Są one przeto czystymi danymi naocznymi, które stanowią a priori podstawę oglądów empirycznych i dlatego same

do właściwości podmiotu poznającego, do jego sposobu oglądania zjawisk, tak przedrozumienie struktury bytu jest niezbywalną cechą podmiotu, z którą przystępuje on do autodefiniowania. Analogia polega na niewyzbywalności i aprioryczności tego przedrozumienia. Świat widziany oczami człowieka jest więc „jakiś” i mimo całej tajemniczości, w której się jawi, ma w świadomości podmiotu określoną strukturę. Przede wszystkim jednostka dostrzega, iż nie jest sama, tj. nie jest z pewnością jedynym bytem istniejącym w ramach założonej struktury świata. Człowiek Dostojewskiego nie pojmuje świata solipsystycznie⁷⁸ i za oczywisty przyjmuje fakt istnienia świata o określonej strukturze, składającego się z wielu bytów o różnym statusie ontologicznym, a co za tym idzie, zajmujących różne miejsca w tej strukturze. Możliwość potwierdzenia swojego miejsca w takim układzie odniesienia wymaga porównania się względem czegoś, podobnie jak, nawiązując do paradoksów Zenona z Elei, stwierdzenie ruchu musi się odbywać poprzez stwierdzenie zmiany miejsca jednego ciała, względem innego ciała⁷⁹. Używam takiego porównania, ponieważ ruch to także rodzaj relacji, a nie odrębna natura bytów jednostkowych. Z kolei, aby podmiot mógł odnieść się do czegoś, czyli porównać swój byt do innego bytu, z założenia byty te muszą być różne. Inaczej byłyby „rydwanami poruszającymi się po tym samym torze” i odniesienie takie nie byłoby możliwe. Coś jest „niższe” pod warunkiem, że coś innego jest „wyższe” i na odwrót, możliwość jakiegokolwiek hierarchii w sposób konieczny zakłada istnienie bytów co najmniej dwóch, o różnym statusie ontologicznym. Punkt odniesienia dla podmiotu, który dalej nazywać będę koordynatą metafizyczną, musi być więc inny od samego podmiotu. Koordynata eksperymentu metafizycznego musi być także wyższa, ponieważ podmiot pragnie dowieść, iż jego miejsce w hierarchii bytowej jest co najmniej wyższe od poziomu rzeczy materialnych, statusu zwierząt i roślin, albo nawet równe bytowi najwyżej usytuowanemu w założonej *a priori* hierarchicznej

nigdy nie mogą być usunięte. Przez to jednak właśnie że są one czystymi danymi naocznymi, wykazują że są tylko formami naszej zmysłowości, które muszą wyprzedzać wszelkie oglądanie empiryczne.., I.Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, BKF, Warszawa 1960, s.49.

⁷⁸ solipsyzm (łac. *solus ipse* - sam jeden) – pogląd filozoficzny zakładający, że istnieje tylko podmiot poznający, natomiast cała rzeczywistość to jedynie kompleks wrażeń podmiotu.

⁷⁹ Por. przyp.26, rozdz.: *Status idei w twórczości Dostojewskiego*, s. 17.

strukturze⁸⁰. Podmiot odnosi się więc do tego, co w jego przedrozumieniu świata jest wyższe. Ponieważ celem eksperymentu ma być uzyskanie przez podmiot jednej, ostatecznej odpowiedzi na pytanie o status własnego bytu, koordynata metafizyczna powinna być także jedna. Gdyby było ich wiele, również definicji byłoby wiele i eksperyment nie miałby sensu. Z tych samych powodów, dla których koordynata musi być jedna, musi być także niezmienna. Podsumowując, koordynata eksperymentu metafizycznego musi być jedna, niezmienna, inna i wyższa od podmiotu metafizycznego, dokonującego samoidentyfikacji. Nie ma więc bardziej oczywistego wniosku niż ten, że wszystkie te warunki spełnia Absolut. Człowiek, poszukując wiedzy o sobie samym odnosi się do Absolutu i czyni go swoim „punktem odniesienia”, metafizyczną koordynatą eksperymentu i wchodzi z nim w dynamicznie przebiegającą relację, konieczną w procesie samoidentyfikacji. Absolut spełnia warunki adekwatnej koordynaty ponieważ jest:

- a) Inny, można więc się do niego „porównać”, określić swoje miejsce względem niego.
- b) Jest jeden, może być więc „punktem odniesienia”. Gdyby punktów odniesienia było wiele, porównywanie się do nich nie miałoby sensu. Wynik eksperymentu ma dać jedną, według podmiotu obiektywną prawdę o nim samym, ma zaowocować jedną definicją. Gdyby koordynat było wiele, definicji także byłoby wiele i eksperyment nie byłby skuteczny.
- c) Jest wyższy - człowiek zakłada w swoim przedrozumieniu, iż Absolut usytuowany jest wyżej w hierarchii bytów (dokładnie – najwyżej). W przedrozumieniu podmiotu Absolut jest bytem wyższym, spełnia istotny warunek odpowiedniego punktu odniesienia. Człowiek zakłada u siebie obecność elementu wyższego, transcendentnego i istnienie w nim tegoż pragnie sam sobie udowodnić.

⁸⁰ Przykładem jest Raskolnikow, próbujący dowieść, iż jest Nadcześnikiem i dokonujący podziału ludzi na dwie klasy: „*Pierwsza klasa [twierdzi Raskolnikow – M.P.] jest zawsze władczyńią teraźniejszości, druga klasa – władczyńią przyszłości. Pierwsi zachowują świat i pomnażają go liczebnie; drudzy pchają świat naprzód i kierują go ku oznaczonym celom.*”, F. Dostojewski, *Zbrodnia i Kara*, wyd. cyt., s. 307; lub Kirillov, stawiający tezę, iż poprzez dokonanie samobójstwa stanie się Bogiem – por. przyp. 71; inny przykład to Iwan Karamazow (*Bracia Karamazow*), który w tzw. *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* staje *de facto* jako równy partner w dyskusji z Chrystusem na temat konstrukcji i sensu świata, stwierdzając, iż świat ten jest źle skonstruowany: „...rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii [oznajmia Iwan – M.P.]. Niewarta nawet łezki tego zameczzonego maleństwa które biło się piąstkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nie odkupionymi łezkami do Bozi. Niewarta, ponieważ łezki te są nie odkupione. Muszą być odkupione, bo inaczej harmonia jest niemożliwa [...] nie chcę harmonii...”, F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, wyd. cyt., t. I. s. 458.

Odnosi się więc w swoim eksperymencie do tego co „wyżej” a nie do tego co „niżej”.

- d) Absolut jest także niezmienny. Założenie takie podmiot przyjmuje *a priori*. Tego rodzaju rozumienie Absolutu wynika z głębokiego zakorzenienia człowieka, o którym pisze rosyjski myśliciel oraz samego pisarza w kulturze chrześcijańskiej (dokładnie w prawosławiu).

W samej istocie rodzaj przedrozumienia, które podmiot metafizyczny posiada przed przystąpieniem do eksperymentu metafizycznego można by eksplikować w sposób, w jaki uczynił to M. Heidegger na gruncie egzystencjalizmu. Może to być owo *Vorontologische Seinverstendnis*⁸¹, o którym mówi niemiecki filozof. Myśli Dostojewskiego nie można jednak interpretować w zupełnym oderwaniu od pewnych uwarunkowań, mogących uzasadniać takie a nie inne rozumienie bytu, w które uposażony jest człowiek w jego dziełach. Jednym z takich uwarunkowań jest konieczność istnienia Absolutu w horyzoncie wszelkich rozważań Dostojewskiego, wynikająca z jego zakorzenienia w chrześcijaństwie. Sposób samookreślenia się podmiotu, czyli metoda eksperymentu metafizycznego, a także rodzaj przedrozumienia, z jakim człowiek Dostojewskiego przystępuje do eksperymentu, charakteryzują się nie tylko położeniem nacisku na samowiedzę podmiotu, ale i koniecznym odniesieniem do Absolutu. Takie cechy myśli Dostojewskiego bezpośrednio wskazują na podobieństwo jego koncepcji człowieka do koncepcji proponowanej przez prawosławie i przez teologię patrystyczną. Podstawowym, wspólnym mianownikiem jest rodzaj poznania, któremu przyznaje pierwszeństwo zarówno teologia patrystyczna, jak i sam Dostojewski, czyli samopoznanie jako najwłaściwsze źródło wiedzy. Antropologia kościoła wschodniego, której podstawą jest teza o „elemencie Boskim” natury ludzkiej, ma tendencję ontologiczną, opierającą się na wierze w byt przebóstwiony, gwarantem którego jest uczestnictwo w naturze

⁸¹ Por. przyp. 20, s. 12; Inny egzystencjalista, J.P. Sartre pisał z kolei na ten temat następująco: „*Fenomen bytu, jak każdy pierwotny fenomen, jest odsłaniany bezpośrednio przez świadomość. W każdej chwili mamy jakieś zrozumienie preontologiczne – jak to nazywa Heidegger, to znaczy zrozumienie, któremu nie towarzyszy utrwalenie w pojęciach i wyjaśnienie.*”, J. P. Sartre, § VI wstępu do *L'Être et le Néant* (tłum. z wyd. Paryż 1957, s. 30 – 34), cyt. za: *Filozofia egzystencjalna*, wyd. cyt., s. 334.

bożej⁸². Stąd też człowiek może poznawać to, co Absolutne dzięki wiedzy o sobie. Za pomocą zaś tego, co boskie można określić naturę człowieka. Grzegorz z Nyssy, kierując się zasadą zgodności, pragnie ująć to, co dla człowieka jest typowe, wychodząc od pojęcia Boga, stwierdzając tym samym, że człowiek może być definiowany jedynie przez pryzmat Boga, czyli od strony swojego Boskiego Prawzoru.⁸³ Powołując się więc na słowa Evdokimova, że „Na Wschodzie – i to bardzo wyraźnie – podstawę antropologii stanowi *element Boski* natury ludzkiej: *Imago Dei*.”⁸⁴, oraz kładąc nacisk na źródło poznania, którym jest samopoznanie człowieka, można mówić o takiej właśnie zbieżności antropologii Dostojewskiego i koncepcji człowieka proponowanej przez myśl prawosławną. Najistotniejszą wspólną perspektywą jest jednak niemożliwość mówienia o człowieku bez odniesienia do Absolutu, która dla prawosławia jest oczywista, ale i w myśli Dostojewskiego łatwo zauważalna. Dlatego też warunki, układ odniesienia oraz wybór metafizycznej koordynaty dla eksperymentu metafizycznego, wynikają z ugruntowanego kulturą chrześcijańską archetypu postrzegania rzeczywistości jako hierarchicznej struktury na szczycie której znajduje się Bóg. W tym właśnie upatrywać można źródła ontycznego „przedrozumienia” struktury świata u bohaterów Dostojewskiego. Zakorzenie Dostojewskiego w kulturze prawosławnej jest widoczne na pierwszy rzut oka dla przeciętnego czytelnika i każdego badacza jego twórczości. Począwszy od rozpatrywanej *implicite* problematyki ontologicznej *theosis* - przebóstwienia (zagadnienie bogoczołwieczeństwa - teandryzmu), apoteozy ludu Rosji jako „narodu bogonoścy”, jego fascynacja ruchem starców⁸⁵, czy kult *jurodiwych*⁸⁶, aż po

⁸² W przeciwieństwie do teologii scholastycznej, która rozumie Boga bardziej jako przyczynę sprawczą, kładąc mniejszy nacisk na uczestnictwo w Bycie Boskim. Por. P. Evdokimov *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 21; zob. także W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, wyd cyt., s. 100-118.

⁸³ Por. tamże, s. 61-67.

⁸⁴ Tamże, s. 63.

⁸⁵ W kręgu tradycji wschodniej mianem „starca” określa się człowieka o dużym doświadczeniu wewnętrznym, który staje się dla innych duchowym przewodnikiem. Ludzie, którzy przychodzili do starców, wierzyli, że za pośrednictwem starca przemawia do nich Bóg. Wyraz *starczestwo* można przetłumaczyć na język polski jako „starcowanie”, czyli pełnienie roli starca. Dostojewski, po śmierci swojego syna Aloszy, odwiedził w 1878 roku, wraz z W. Sołowiowem, Pustelnię Optyńską i spędził w tym monasterze dwa dni. Na kreację postaci starca Zosimy z *Braci Karamazow* złożyły się trzy postaci: starzec Ambroży, który mieszkał w słynnej Pustelni Optyńskiej i którego właśnie odwiedził Dostojewski, Zachary Wierchowski, który zasłynął pod imieniem światobliwego Zosimy, oraz św. Tichon Zadoński, którego poglądy w największym stopniu zgadzają się z poglądami Zosimy z *Braci Karamazow*. Pustelnię Optyńską odwiedzili także m. in. Lew Tolstoj, Mikołaj Gogol, Konstantin Leontiew. Por. Ireneusz Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej* Kraków 2005, zwłaszcza rozdziały: *Kim jest starzec?*; *Gogol, Tolstoj, Dostojewski u optyńskich starców*. Oraz, na temat wizyty Dostojewskiego w

bezpośrednie, jakże częste odwoływanie się do symboliki biblijnej, lub cytowanie fragmentów Pisma Świętego⁸⁷, wszystko to nie pozostawia wątpliwości co do głębokiego zainteresowania Dostojewskiego problematyką wiary, która rozumiana jest przez pisarza przede wszystkim poprzez pryzmat prawosławia.

Określenie sedna antropologii Dostojewskiego poprzez całkowite utożsamienie jej z koncepcją człowieka proponowaną przez prawosławie, wydaje się być prostą, ale złudną drogą. To, co nazywam archetypem myślenia, wywodzącym się z chrześcijaństwa, uzasadnia jedynie ontologiczne „przedrozumienie”, z jakim człowiek Dostojewskiego przystępuje do autodefiniowania. Podmiot w tym modelu antropologii to jednostka poszukująca, a nie jednoznacznie zdeklarowana jako wyznawca prawosławia lub innej religii. Analizowanie przez myśliciela z równą atencją i dokładnością różnych postaw, zarówno religijnych, jak i reprezentujących relatywizm moralny czy też nihilizm, świadczy o niemożliwości tak prostego wnioskowania. Ontologiczna koncepcja przebóstwienia, powrotu materialnej natury do Boga, czy też apoteoza ludu Rosji jako „narodu bogonoścy”, jest to problematyka poruszana przez Dostojewskiego, bezsprzecznie odsyłająca nas do szeroko rozumianego zagadnienia wiary. Są to jednak tylko wskazówki, umożliwiające uzasadnienie takiego a nie innego obrazu „układu odniesienia”, w jakim apriorycznie umiejscawia się podmiot metafizyczny, przystępujący do autodefiniowania. Świadczą one o tym, że jedyną niemożliwością, na jaką natrafia człowiek w wolnym przeciw akcie autodefiniowania, jest niemożliwość określania swojego postępowania poza Bogiem, bez odniesienia do Absolutu. Człowiek przystępując do eksperymentu metafizycznego wybiera Absolut jako metafizyczną koordynatę, bez względu na to czy Absolut ten utożsamia on z

Pustelni Optyńskiej w: Anna Dostojewska, *Wspomnienia*, wyd. cyt., część dziewiąta (1878-1879), s. 305 – 306. Na temat prototypu postaci Zosimy zob. także: *Historia Literatury Rosyjskiej*, pod red. M. Jakóbca, PWN, Warszawa 1976, t. II, s. 299-301.

⁸⁶ Staroruski termin *jurodiwy* oddawać ma greckie *moros*, z ewangelicznego tekstu: „My głupi dla Chrystusa”. Polskie przekłady: *święty szaleniec*, *głupiec boży*, *szaleniec Chrystusowy*, *szaleniec w Chrystusie*. Postaci *jurodiwego* pojawiają się u wielu rosyjskich pisarzy (np. u Puszkina, Tolstoja, Niekrasowa, Mereżkowskiego). W dziele Dostojewskiego najciekawszym przykładem postaci *jurodiwego* jest książę Lew Nikołajewicz Myszkin (*Idiota*). *Jurodiwy*, to postać, która nigdy nie czuje się u siebie, przybywa „z nikąd”, to postać pozornie głupia, cechująca się jednak wyjątkową „życiową” mądrością, wypływającą m.in. z zaufania Bogu, łagodnością i chęcią niesienia pomocy wszystkim ludziom, w których życie wkracza. Więcej na ten temat, zob. Cezary Wodziński, *Jurodiwy. Portret niebywalca*, „W drodze”, zeszyt nr 7 (323), 2000.

⁸⁷ D. Kułakowska dokonuje nawet statystyki, dotyczącej frekwencji cytatów z Biblii w utworach literackich Dostojewskiego, której wynik to 156 cytatów. Zob. D. Kułakowska, *Dostojewski, dialektyka niewiary*, Warszawa 1981, s. 63.

Bogiem chrześcijańskim, czy też nie. Prawosławie, ze wszystkimi jego antycypacjami, posłużyć więc może jedynie jako klucz do uzasadnienia warunków, jakie przyjmuje podmiot przystępujący do eksperymentu metafizycznego, czyli składających się na ontologiczne przedrozumienie bytu, jego struktury i samego siebie. Sam natomiast eksperyment to już zdecydowane wyjście poza ten archetyp. Koncepcja człowieka proponowana przez prawosławie kładzie największy nacisk na kontemplację Boga, będącą najlepszym źródłem wiedzy o sobie, w antropologii Dostojewskiego natomiast odniesienie się do Absolutu, zajęcie jakiegoś stanowiska wobec niego, jest źródłem samowiedzy podmiotu. Zmaganie się Dostojewskiego z „wiarą”, czyli uczynienie jednej grupy bohaterów nośnikami poglądów prawosławnych, uposażanie zaś innych w sprzeczne z etyką chrześcijańską poglądy, świadczy o konieczności postawienia punktu ciężkości w filozofii *in actu* na samo zmaganie się z problemem wiary, a nie poszczególne wybory, dokonywane przez podmiot w procesie autodefiniowania. Pierwotne zaś i aprioryczne wyobrażenie o świecie, warunkujące myślenie podmiotu, to właśnie owo „przedrozumienie”, którego człowiek nie może się wyzbyć.

Aby w pełni uzasadnić, dlaczego podmiot wybiera Absolut jako metafizyczną koordynatę swojego eksperymentu, należy rozważyć kwestię innych punktów odniesienia, które podmiot odrzuca, przystępując do definiowania. Spróbuję je podzielić na trzy podstawowe:

- 1) Świat – rozumiany materialnie.
- 2) Człowiek („Drugi”).
- 3) Grupa (np. społeczność, naród).

Ad 1) Świat (w swoich materialnych przejawach) nie spełnia warunków odpowiedniej koordynaty dla podmiotu, gdyż eksperyment metafizyczny nie dotyczy sfery materialnej - ma dostarczać wiedzy na temat podmiotu metafizycznego. W obszarze przedmiotów empirycznych rozpatrywać można na przykład ruch ciała, (tak jak to uczynił Zenon z Elei), względem innego ciała, pozostając cały czas w świecie „rzeczy”. Eksperyment metafizyczny nie ma na celu definiowania empirycznej hipostazy człowieka. To, co dotyczy tej ostatniej można badać i analizować w układzie odniesienia świata materialnego, czyli w obrębie nauk empirycznych. Proces

definiowania się podmiotu metafizycznego wymaga wyboru zupełnie innego punktu odniesienia. Trzeba także dodać, że człowiek Dostojewskiego pojmuje świat materialny jako złożony. Pluralizm bytowy, a więc i wielość bytów, należących do świata materialnego, wyklucza ten ostatni jako możliwą koordynatę eksperymentu metafizycznego, która powinna być jedna i niezmienna.

Ad 2) „Drugi”, czyli inny człowiek, również nie spełnia warunków adekwatnej koordynaty metafizycznej. Człowiek apriorycznie zakłada nie tylko fizyczne, biologiczne, ale i transcendentne, metafizyczne podobieństwo do innych przedstawicieli swojego gatunku, czyli do innych ludzkich jednostek. Podobieństwo to skutkuje niespełnieniem warunku, że koordynata powinna być inna od definiującego się podmiotu. „Drugi” nie może być odpowiednim „punktem odniesienia” także dlatego, że jednostek jest wiele, każdy podmiot mógłby porównywać się z każdym innym podmiotem i eksperyment metafizyczny skutkowałby wieloma definicjami. „Drugi” nie jest odpowiednim „punktem odniesienia”, ponieważ jest „podobny”, jest, wracając do paradoksów Zenona, „rydwanem”, poruszającym się po stadionie z dokładnie tą samą prędkością i po tym samym torze, względem którego drugi rydwan jest „nieruchomy”. Stąd też człowiek rezygnuje z porównywania się z innym człowiekiem, pragnie odnaleźć taki punkt odniesienia, którego status ontologiczny jest odmienny od jego własnego.

Na marginesie należy dodać, że drugi człowiek zostaje czasem potraktowany przedmiotowo przez definiujący się podmiot. Występuje on wtedy w roli „narzędzia”, wykorzystanego w trakcie dokonywania eksperymentu metafizycznego. Przykłady takiego potraktowania drugiej jednostki przyciągają uwagę czytelników i badaczy Dostojewskiego. Chodzi oczywiście o eksperymentalne morderstwo. Pozbawienie życia drugiego człowieka skupia uwagę odbiorcy tej literatury na niewybaczalnym przekroczeniu norm moralnych i prawnych; dokonana przez bohatera zbrodnia epatuje czytelnika i odwraca uwagę od istoty eksperymentu. W rezultacie, w szerokich rozważaniach nad nihilizmem, obecnym w dziełach Dostojewskiego, gubi się niejednokrotnie to, co moim zdaniem jest u Dostojewskiego naprawdę interesujące z punktu widzenia filozofii. Celem dokonania takiego eksperymentu jest próba zdefiniowania się podmiotu metafizycznego, a nie zabójstwo - zbrodnia (oczywiście

niemożliwa do zaakceptowania z punktu widzenia prawa i obowiązujących norm moralnych). Człowiek uzurpuje sobie prawo do pozbawienia życia innego człowieka, czyli bytu o tym samym statusie ontologicznym. Posiadanie tego prawa przyznaje sobie, błędnie identyfikując drugą jednostkę jako byt niższy, gorszy (Raskolnikow dzieli ludzi na dwie klasy: niższą i wyższą). Podmiot przyznaje sobie prawo do zabójstwa⁸⁸, *ergo* – przyjmuje definicję własnego bytu, jako „wyższego” od bytu osoby, którą pozbawia życia. Jest to błędne założenie, skutkujące niepowodzeniem eksperymentu. „Drugi”, czy też „ja” (w przypadku samobójstwa) jest unicestwiany pozornie - człowiek musiałby składać się wyłącznie z empirycznej hipostazy, którą można, poprzez zabójstwo, w sposób pewny pozbawić *bycia*. Takiej pewności podmiot, dokonujący zabójstwa czy też samobójstwa, nigdy nie posiada. Tego rodzaju niewłaściwe założenia, to także jeden z powodów tragizmu ludzkiej egzystencji – człowiek zdeterminowany do poszukiwania wiedzy o sobie i nie odnajdujący skutecznych metod jej zdobywania, staje się w rezultacie istotą tragiczną⁸⁹. Podmiot jest zagubiony, przerażony własnym postępkiem i oczywiście nie odnajduje sensu swojej egzystencji.

Ad 3) Nieco inna sytuacja ma miejsce w przypadku rozpatrywania grupy, a zwłaszcza społeczności – narodu jako „układu odniesienia” definiującego się podmiotu. U Dostojewskiego mamy niejednokrotnie do czynienia z nadawaniem grupie jednostek cech transcendentnych, albo przynajmniej „ponadempirycznych”. Autor *Zbrodni i kary* przypisywał narodowi rosyjskiemu szczególne cechy, zwłaszcza ludowi rosyjskiemu, który miał być według niego „mesjaszem narodów”. Dostojewski postulował tzw. „powrót do gleby”. W czasopiśmie „Wriemia”⁹⁰ propagował ideę *poczwiennichestwa* (od *poczwa* – gleba), nawołując do zbratania się inteligencji z ludem, rozumianym jako duchowa substancja narodu⁹¹. Najdobitniej myśl tę

⁸⁸ Bohater zadaje sobie pytanie: „[...] czy jestem drżącą kreaturą czy też mam prawo”, F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 492. Dokonanie morderstwa ma być odpowiedzią rzekomo twierdzącą na to pytanie.

⁸⁹ Ukazywanie człowieka jako istoty tragicznej jest często omawiane przez interpretatorów myśli Dostojewskiego. Zob. m.in. Lew Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 2000;

⁹⁰ „Wriemia” – miesięcznik literacko-polityczny, wydawany w Petersburgu w latach 1861-1863 przez Michała i Fiodora Dostojewskich.

⁹¹ Szerzej na temat stanowiska Dostojewskiego w sporze słowianofilstwo – okcydentalizm, oraz jego stosunku do ludu Rosji pisze A. Walicki. Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, zwłaszcza cz. IV, rozdz. *O powrót do gleby*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Dostojewski głosi w słynnej *Mowie o Puszkynie*⁹². To jednak płaszczyzna działalności intelektualnej pisarza, będąca częścią jego prawosławnej utopii i przynależna przede wszystkim do jego działalności publicystycznej, którą od jego poczynąń artystycznych (i zawartej w nich myśli filozoficznej) należy od siebie oddzielić. Rozdział ten jest moim zdaniem nieunikniony, ze względu na rozdzźwięk między światopoglądem Dostojewskiego a zawartą w jego twórczości filozofią⁹³. W swoich pismach publicystycznych Dostojewski niejednokrotnie jawi się jako szowinista, krytykujący wszystko co „zachodnie” (w przeciwstawieniu do Rosji)⁹⁴. W powieściach natomiast, pomimo zawartych w nich, krytycznych wypowiedziach na temat Zachodu⁹⁵, pisarz zdobywa się również na obiektywną i wielowymiarową analizę, z charakterystyczną dla niego wnikliwością przedstawiając racje „obu stron”⁹⁶.

Powracając do problemu grupy jako nieadekwatnej koordynaty dla eksperymentu metafizycznego, zostaje ona odrzucona przez podmiot z przyczyn podobnych do tych, które uniemożliwiają autodefiniowanie w odniesieniu do drugiego podmiotu. Kwestia nadawanych narodowi rosyjskiemu cech ponadempirycznych i recepcja

⁹² *Mowa o Puszkynie* została wygłoszona przez Dostojewskiego 8 czerwca 1880 roku, z okazji odsłonięcia pomnika Puszkina w Moskwie. Mowa ta wywarła na słuchaczach ogromne wrażenie. Później jednak poddano ją krytyce. Uczyli to zarówno demokraci, jak i liberałowie. *Mowa o Puszkynie* drukowana była w 162 numerze czasopisma „Moskowskie Wiedomości” z dnia 13 czerwca 1880 roku. 26 czerwca na łamach „Gołosa” ukazał się artykuł krytyczny pt. *Marzenia i rzeczywistość*, A. Gradowskiego (profesora uniwersytetu Petersburskiego). Polemiczna odpowiedź Dostojewskiego na ten artykuł zawarta była w *Dzienniku pisarza* z dnia 12 sierpnia 1880r. Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wyd. cyt. s. 44 i 62.

⁹³ A. Walicki odrzuca tezę o rozdzwieku między światopoglądem Dostojewskiego a jego twórczością, twierdząc, iż utopia prawosławna nie wyczerpuje światopoglądu pisarza, który to światopogląd, podobnie jak dzieła artystyczne Dostojewskiego konstituuje system napięć między nią, a ideami przez nią zwalczanymi [podkreślenie moje – M. P.]. Walicki stwierdza więc istnienie sprzeczności zarówno w światopoglądzie jak i w twórczości autora *Biesów*. Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, wyd. cyt., s.433.

⁹⁴ „U nas [pisze Dostojewski w 1868 roku – M.G.] [...] znosiliśmy nieskończone cierpienia i potrafiłmy je znosić, nie tracąc jednocześnie rosyjskiej idei, która świat odnowi, wręcz przeciwnie, umocniłmy ją, wreszcie przetrzymaliśmy Niemców i mimo wszystko nasz lud jest bezgranicznie dostojniejszy, szlachetniejszy, uczciwszy, zdolniejszy i bardziej oddany najwznioślejszej idei chrześcijańskiej. Idei, której Europa wraz ze swym zdechłym katolicyzmem i pełnym głupich sprzeczności luteranizmem nie jest w stanie zrozumieć.” F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 232.

⁹⁵ „Wśród nas, Rosjan, właściwie nigdy nie było głupich górnołotnych niemieckich, a zwłaszcza francuskich romantyków [...] U nas natomiast, na ziemi rosyjskiej, nie ma głupców; to rzecz wiadoma; tym się właśnie różni nasza ziemia od tamtych niemieckich ziem.”, F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, przeł. G. Karski, w: F. Dostojewski, *Gracz. Opowiadania 1862 – 1869*, Warszawa PIW, 1964, s. 90.

⁹⁶ Oto przykład niepocholebnego wypowiedzi na temat Rosji: „,Poczucie narodowe [...] nigdy nie powstało u nas inaczej, jak w postaci wielkopańskich pomysłów klubowych, milego, kształconego, samowolnego próżniactwa! [...] U nas wszystko z próżniactwa, i dobre, i złe. Wszystko z wielkopańskiego, milego, kształconego, samowolnego próżniactwa! [...] Poza tym wielkim nieporozumieniem jest sama Rosja, abyśmy sami mogli je rozstrzygnąć bez pomocy Niemca i bez pracy.”, F. Dostojewski, *Biesy*, wyd. cyt., s. 39.

Dostojewskiego jako filozofa religii, głoszącego pozytywny ideał społeczny⁹⁷ jest reakcją na historiozoficzny moment, w którym utwory te powstawały. Grupa (nawet naród) jest ostatecznie interpretowana przez definiującego się człowieka jako zbiór jednostek, podmiotów, to jest bytów o podobnym, lub identycznym statusie ontologicznym, a więc nie spełniających warunku bycia „wyższym” i „innym”, niż podmiot dokonujący samoidentyfikacji.

Po wykluczeniu materialnego świata, drugiej jednostki a nawet narodu, jako metafizycznej koordynaty eksperymentu metafizycznego, podmiot wybiera Absolut jako jedyny możliwy punkt odniesienia w procesie definiowania własnego bytu. Taki wybór wynika z zakorzenienia myśliciela w kulturze chrześcijańskiej. Niepodważalnie charakteryzuje ono myśl Dostojewskiego bez względu na to, czy ujawnia się ono w jego twórczości pod postacią jednoznaczej deklaracji wiary, poprzez bunt przeciwko Absolutowi, czy nawet poprzez próbę dowodzenia, iż „Boga nie ma”⁹⁸. Te wszystkie postawy bohaterów są zawsze zajęciem jakiegoś stanowiska wobec Boga, więc poprzedzać je musi założenie jego istnienia.

Można się więc zgodzić z określeniem B. Urbankowskiego, że swoisty „przegląd idei”, który proponuje Dostojewski, wyklucza autorytarny wybór jednej z nich jako tej, która stanowi punkt oparcia dla pozostałych. „Wszystkie paradygmaty - pisze wspomniany autor - były nazbyt abstrakcyjne w dosłownym tego słowa znaczeniu. I schilleryzm absolutyzujący piękno, i socjalizm głoszący szczęście, i stirneryzm ze swoim kultem wolności jednakowo były zawieszone w powietrzu. Każdy z tych

⁹⁷ Chodzi o postulowany przez Dostojewskiego mesjanizm Rosji. Dostojewski, podobnie jak wcześniej słowianofile, przypisywali narodowi rosyjskiemu, opartemu na prawosławiu (jako jedynej religii dochowującej wierności prawdzie Chrystusa) rolę nosiciela „nowego słowa”, które ma być przekazane innym narodom: „Czy pan wie, jaki dziś naród, jedyny na świecie >> noszący Boga w sobie<< ma odnowić i zbawić świat w imię nowego Boga? Jedyny, któremu dane są klucze życia i nowego słowa?, czy pan wie jaki to naród, jak się nazywa? -Z pańskiego sposobu mówienia powinienem chyba wywnioskować, i to jak najprędzej, że to naród rosyjski...”, F. Dostojewski, *Biesy*, wyd. cyt. s.242. Reprezentatywne dla tej recepcji Dostojewskiego są *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego* W. Sołowiowa, oto fragment jednej z nich: „Potępiając poszukiwania samowolnej abstrakcyjnej prawdy, z której rodzą się tylko zbrodnie, Dostojewski przeciwstawia im ideał religijny ludu, oparty na wierze Chrystusowej. Powrót do tej wiary jest wspólnym wyjściem dla Raskolnikowa i dla całego kręgu ludzi opanowanych przez biesy. Jedynie wiara Chrystusowa, żyjąca wśród ludu, zawiera w sobie ów pozytywny ideał społeczny, w którym pojedyncza osoba jest solidarna ze wszystkimi.”, W. Sołowiow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, w: W. Sołowiow, *Wybór pism*, tłum. J. Zychowicz, A. Hanke – Ligowski, Poznań, 1988, t. III, s. 138. O źródłach religijnej recepcji dzieł Dostojewskiego zob. także: J. Dobieszewski, *Dostojewski. Kilka uwag*, w: *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s. 43.

⁹⁸ „A teraz odpowiedz: jest Bóg czy Go nie ma? Tylko poważnie. Teraz wymagam odpowiedzi! - Nie, nie ma Boga”, F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, wyd. cyt. t. I, s.258; „Każdy może to zrobić, że nie będzie Boga i nic nie będzie”, *Biesy*, wyd. cyt., s.116, zob. także *Bracia Karamazow*, s. 488, 491.

systemów absolutyzował jedną wartość i na niej usiłował oprzeć wartości pozostałe...”⁹⁹. Nie jest już jednak takie oczywiste twierdzenie, które przedstawia dalej autor książki *Dostojewski - dramat humanizmów*. Twierdzi on bowiem, iż Dostojewski próbował odnaleźć taką wartość, która mogłaby stać się racją dla innych, argumentem na rzecz ich istnienia, wartością tą miałyby być według autora Bóg, lub naród, albo też obie te wartości jako dwa bieguny, które nawzajem są dla siebie racjami. Oczywiście Dostojewski takiej racji poszukiwał, nie można jednak w jego pismach odnaleźć jednoznacznej deklaracji, która miałaby to być racja. Być może jedynym sensownym sposobem interpretowania tych poszukiwań, jakimi niewątpliwie są dzieła Dostojewskiego, jest więc wskazanie na nieustanne poszukiwanie własnej definicji jako cechy człowieka, którą Dostojewski chciał najmocniej w swoich dziełach zaakcentować.

⁹⁹ B.Urbankowski, *Dostojewski – dramat humanizmów*, wyd. cyt., s.265

2.1.2. Etapy eksperymentu metafizycznego

Dostojewski we wszystkich swoich „wielkich powieściach” w gruncie rzeczy opowiada o człowieku „poszukującym”, w istocie jego dzieła, odarte z opisów materialnej rzeczywistości, ludzkich postępów, codziennych problemów i uwikłań w sprawy międzyludzkie, pozostawiają odbiorcy nagi obraz człowieka miotającego się w poszukiwaniu samego siebie, w poszukiwaniu własnej „definicji”. Przytłaczająca niewiedza o własnym bycie powraca uporczywie w najgłębszych warstwach dzieł Dostojewskiego i ukazuje najwłaściwszy filozoficzny zamysł pisarza, którym jest odnalezienie „w człowieku – człowieka”. Pisarz, nie dając żadnej jednoznacznej odpowiedzi na tak zadane pytanie, najdobitniej jak to tylko możliwe, twierdzi przez to, że człowiek – podmiot, odpowiedź tą odnaleźć może jedynie w sobie. Od tego też bohaterowie jego dzieł rozpoczynają swoje poszukiwania – od siebie. Jednym ze sposobów takiego poszukiwania jest eksperyment metafizyczny. Punktem wyjścia dla samookreślającego się podmiotu w dokonywanym przez niego eksperymencie jest przedrozumienie siebie oraz ogólnej struktury świata, nie mające dla podmiotu statusu wiedzy pewnej. Jest to zatem stawiana przez człowieka teza, określająca jego miejsce w hierarchii bytów. Punktem dojścia ma być natomiast uzyskanie niepodważalnej wiedzy na temat swojego stanowiska w kosmosie, czyli potwierdzenie lub zaprzeczenie wyżej wspomnianej tezy na drodze eksperymentu. Wstępne założenia, przyjęte przez podmiot, weryfikowane są przez dokonanie jakiegoś czynu w obszarze rzeczywistości empirycznej, na przykład zabójstwa, czy samobójstwa.

Człowiek przyjmuje pewne założenie „na próbę”, na potrzeby eksperymentu stwierdza swoją „wyższość” nad innymi bytami i na podstawie takiej nieracjonalnej przesłanki czuje się uprawniony do zabijania. Takie eksperymentalne zabójstwo lub samobójstwo jest więc empirycznym (realnym) skutkiem nieempirycznych przesłanek. Z założenia też ma skutkować wnioskiem – dowodem, który, podobnie jak jego przesłanki, nie ma charakteru empirycznego, ma być obiektywną wiedzą o statusie ontologicznym podmiotu. Pierwszy etap eksperymentu, czyli „przed-wiedza” podmiotu o sobie samym i otaczającym go świecie, dotyczy tego, co *ante rem*, sfery tego, co wobec podmiotu jest transcendentne. Na tym etapie następuje uświadomienie

sobie owej „przed-wiedzy”. Pierwszy etap jest w gruncie rzeczy konstatacją czegoś, co pochodzi ze sfery *ante rem* i jednocześnie z jakichś powodów jest obecne w świadomości podmiotu. Można więc powiedzieć, że podmiot posiada jakąś wiedzę wrodzoną, lub nieświadomie przyjętą na temat konstrukcji świata i swojego miejsca w świecie, w tym znaczeniu jest to swoisty natywizm w myśli Dostojewskiego. Należy jednak uściślić, iż w antropologii omawianego myśliciela istnienie pewnego archetypu postrzegania rzeczywistości, o którym mowa była wcześniej, jest uzasadnione zakorzenieniem Dostojewskiego w kulturze prawosławnej. Natywizm, istnienie jakiejś wiedzy wrodzonej czy „idei wrodzonych”, różni się u Dostojewskiego zasadniczo od natywizmu na przykład kartezjańskiego. W koncepcji Dostojewskiego z ideami się dyskutuje, ba, człowiek porywa się nawet na zmianę ich treści; nie ma to miejsca w teorii idei wrodzonych u Kartezjusza. W natywizmie Descartes’a treści idei (np. Dobra czy Piękna) przyjęte są jako niezmiennie, z nimi się nie dyskutuje, nie podaje się ich w wątpliwość! U Dostojewskiego natomiast taka sytuacja ma miejsce, na tym zasadza się istota eksperymentu metafizycznego.

Drugi etap eksperymentu, do którego człowiek przystępuje, to rzeczywiste zdarzenie, mające miejsce w obrębie sfery materialnej, na przykład zabójstwo; lokuje się więc ono *par excellence* w obszarze rzeczywistości empirycznej. I wreszcie – etap trzeci eksperymentu, mający przynieść wiedzę pewną i niepodważalną na temat człowieka (czyli tego, co także znajduje się poza obszarem rzeczywistości materialnej, w sferze *ante rem*), ma ostatecznie dać odpowiedź na najbardziej podstawowe pytanie człowieka, pytanie o status jego bytu. Można więc stwierdzić całkowitą nieprzystawalność, czy też nieadekwatność, poszczególnych etapów eksperymentu do siebie. Nieadekwatność ta wynika z niemożliwości dowodzenia wiedzy, dotyczącej sfery transcendentnej w obszarze rzeczywistości empirycznej. Jest to jedna z najistotniejszych przyczyn teleologicznej nieskuteczności eksperymentu metafizycznego, a w konsekwencji – jedna z przyczyn tragizmu ludzkiej egzystencji. Takie postępowanie człowieka ukazuje bowiem jego bezradność i podstawową nieumiejętność w zdobywaniu niepodważalnej wiedzy na swój temat.

Przebieg eksperymentu metafizycznego podzielić można na następujące etapy:

I. Pierwszy etap eksperymentu, który nazywam *anticipo*¹⁰⁰ (*ante rem*), polega na uświadomieniu sobie i zwerbalizowaniu przez podmiot „przed – wiedzy”, dotyczącej tego co transcendentne¹⁰¹. Człowiek opiera te ustalenia na przedrozumieniu struktury bytu, miejsca podmiotu w tej strukturze, „podobieństwa” ontycznego innych podmiotów do siebie. Całość tego przedrozumienia podmiot metafizyczny formułuje w postaci antecedenencji (*antecedentia*¹⁰²), które przyjmuje *a priori*, podczas pierwszego etapu eksperymentu. Etap ten odbywa się *de facto* w obszarze ludzkiej świadomości, dotyczy jednak zagadnień metafizycznych, będących poza dostępną racjonalnemu poznaniu sferą rzeczywistości materialnej, dotyczy więc tego, co *ante rem*. Etap ten, to przyjęcie przez podmiot apriorycznych założeń - antecedenencji, z których jedno stanowi podstawową tezę eksperymentu metafizycznego (definicję samego siebie), pozostałe natomiast definiują „układ odniesienia”, w którym sytuuje się podmiot. Najważniejsze antecedenencje przyjmowane przez podmiot to:

- 1) Założenie hierarchiczności struktury bytowej.
- 2) Założenie usytuowania na szczycie tej hierarchii najwyższego bytu - Absolutu (i jednocześnie przyznanie mu roli koordynaty eksperymentu metafizycznego).
- 3) Założenie podobieństwa ontycznego do innych jednostek - podmiotów („drugi jest taki jak ja”), lub błędna kwalifikacja określonej grupy ludzi jako bytów zajmujących niższe miejsce w strukturze bytowej¹⁰³.
- 4) Założenie usytuowania podmiotu w określonym miejscu takiej hierarchii - na przykład pomiędzy Absolutem a światem materialnym lub na jej szczycie – na miejscu Absolutu (paradoksalnie nie oznacza to dla podmiotu zanegowania istnienia Absolutu, podmiot chce zająć Jego miejsce, lub zająć miejsce na równi z

¹⁰⁰ *anticipo* (łac.) - przewidywać, przypuszczać coś z góry, uprzedzać, przedwcześnie wykonywać.

¹⁰¹ Określenia „transcendentne” używam tu w odniesieniu do tego, co jest dla podmiotu niedostępne poznawczo (na drodze racjonalnej), czyli obiektywnej i pewnej wiedzy na temat struktury ontologicznej świata oraz stanowiska człowieka w tej strukturze.

¹⁰² *antecedentia* (łac.) – okoliczności, zdarzenia poprzedzające jakiś fakt, to co poprzedzało stan obecny.

¹⁰³ Przykładem może być lichwiarka, bohaterka *Zbrodni i Kary*, na której student Raskolnikow dokonuje eksperymentalnego morderstwa, w wyniku założenia, iż jest ona bytem „niższym” („nędzną kreaturą”). Wynika to z przemyślanego przez Raskolnikowa podziału ludzi na „zwykłych” i „niezwykłych”, przynoszących „nowe słowo”. Jest to podział ludzi na dwie klasy, będący dokonaniem przez bohatera rewizji mitu o równości ludzi. Tezy Raskolnikowa o podziale ludzi na dwie klasy zob. m.in.: F. Dostojewski, *Zbrodnia i Kara*, wyd. cyt. s. 304, 307, 322, 491 – 492.

Nim¹⁰⁴). To założenie, to główna teza eksperymentu metafizycznego, udowodnienie jej jest celem całego eksperymentu.

- 5) Ostatnia z antecedenencji, podobnie jak założenia dotyczące ogólnej struktury rzeczywistości, ma związek z archetypem postrzegania rzeczywistości, zakorzenionym w chrześcijaństwie – jest nią uświadomiona przez podmiot możliwość istnienia idei (na przykład Dobra i Piękna), pochodzących od Absolutu, posiadających jakąś określoną treść. Ostatnia z przyjętych antecedenencji, szczególnie ważna dla tych rozważań, to założenie istnienia „obiektywnej” treści idei, zgodnej z treścią niesioną przez etykę chrześcijańską. Ta przesłanka jest niezwykle istotna dla analizy omawianego tu eksperymentu, ponieważ człowiek na drodze eksperymentu będzie próbował zmienić ową „obiektywną” treść idei. Podmiot pragnie, za pomocą aktu wolnej woli, wpłynąć na treść idei. Warunkiem takiej zmiany jest jednak założenie jakiegoś *status quo* idei, idee nie są dla podmiotu „pustymi” treściowo bytami, nie ma tu mowy o bycie scharakteryzowanym tylko ontycznie (że *jest*), nie określonym treściowo. Dlatego na pierwszym etapie eksperymentu człowiek przyjmuje, że idee (na przykład Dobra i Piękna) posiadają jakąś treść i jest ona zgodna z rozumieniem tych idei na gruncie chrześcijaństwa.

Uświadomienie sobie podstawowych antecedenencji i postawienie tezy, dotyczącej własnego statusu ontologicznego, pozwala podmiotowi na przejście do drugiego etapu eksperymentu, czyli na dokonanie jakiegoś czynu w obszarze sfery materialnej.

II. Drugi etap eksperymentu - *actio (in rebus)* - zawiera dwa kolejne momenty, które należy wyróżnić, ze względu na nieadekwatność obszarów, w których się one odbywają. Podmiot bowiem, na podstawie przesłanek, pochodzących ze sfery *ante rem*, dokonuje czynu w obszarze rzeczywistości materialnej.

¹⁰⁴ Kiedy podczas halucynacji, Iwanowi Karamazowowi ukazuje się diabeł, wypowiada on następujące słowa: „...*duch ludzki wzniesie się do boskości, do tytanicznej dumy i zjawi się Człowiek – Bóg. Nieustannie – dzięki swej woli i nauce – zwyciężając przyrodę, będzie odczuwał rozkosz tak wzniosłą, że zastąpi mu ona dawną nadzieję na rozkosze nieba. Każdy uświadomi sobie, iż umrze cały, bez zmartwychwstania i przyjmie śmierć dumnie i spokojnie, jak Bóg.*”, F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, wyd. cyt.; i inny cytat: „*Kto zabije siebie tylko w tym celu, aby zabić strach, stanie się bogiem.*”, F. Dostojewski, *Biesy*, wyd. cyt., s.116.

1) Moment pierwszy to nadanie idei treści innej lub sprzecznej z założoną w *anticipo* jej treścią „obiektywną”. Człowiek, korzystając z danego mu przywileju wolności, pragnie zmienić „obiektywną” treść idei. Możliwość takiej zamiany ma być swoistym dowodem nie wprost na posiadanie przez człowieka cech boskich. Nie można jednak w żaden sposób dowieść, że zmiana treści idei (odbywająca się *de facto* w świadomości podmiotu) jest rzeczywistą zmianą w zakresie jej „obiektywnej” bytowości. Tego ostatniego dowodzić ma, według podmiotu, moment następny, czyli realizacja nowej, „nadanej” treści idei w obszarze rzeczywistości materialnej, tj. dokonanie określonego czynu.

Bez względu jednak na skuteczność bądź nieskuteczność takiej zmiany, jest to moment bezpośrednio warunkowany przez wolną wolę podmiotu i dzięki niej w ogóle możliwy. Miejszem dokonania tej zmiany jest świadomość podmiotu, ale można założyć, że poprzez uczestnictwo w tym procesie wolnej woli proces ten ma jakiś związek z transcendencją. Jeśli zgodnie z chrześcijańskim archetypem postrzegania rzeczywistości założymy, że wolność, niezbywalna cecha ludzkiego podmiotu, pochodzi ze sfery transcendencji, czyli od Absolutu, to właśnie wolna wola sytuuje podmiot podczas tego momentu eksperymentu metafizycznego, podobnie jak w pierwszym jego etapie, w obszarze *ante rem*.

2) Moment drugi (*in rebus*) polega na realizacji treści idei, czyli realizacji nowej, „nadanej” treści idei, poprzez dokonanie określonego czynu - np. zabójstwa czy samobójstwa. Moment drugi jest więc ściśle związany ze sferą materialną. Jeśli nowa, „nadana” treść idei implikuje postulat „możesz zabijać”, to eksperymentalne zabójstwo ma dowodzić, według podmiotu, posiadania przez niego cech przysługujących Absolutowi – mocy dawania i odbierania *bycia*. Ma także zaświadczać o wpływie podmiotu na bytowość idei. Tymczasem zabójstwo jest czynem pozbawiającym drugi podmiot życia w sensie biologicznym (nie *bycia*), dotyczy więc wyłącznie empirycznego aspektu egzystencji drugiego człowieka. Podmiot nie wie, czy inny człowiek składa się wyłącznie z empirycznej hipostazy, więc zabójstwo nie pozbawia go w sposób pewny *bycia*.

Idea, w mniemaniu podmiotu, zostaje zrealizowana. Ustanowiona przez wolę „nowa” treść idei ma mieć charakter przyczynowy w stosunku do świata

fenomenalnego, ma być determinantem dla czynu. Taka realizacja idei, czyn człowieka, stanowić ma przesłankę dla wniosku, że jakieś rzeczywiste zdarzenie w sposób niepodważalny dowiedzie wpływu podmiotu na bytowość idei. Gdyby bowiem można to było udowodnić, podmiot mógłby się postawić na równi z Absolutem. Obszarem, w którym podmiot dokonuje czynu zabójstwa, jest jednak wyłącznie sfera materialna i nie można udowodnić, iż realizacja określonej treści idei poprzez ludzkie czyny, jest wystarczającym powodem jakichkolwiek zmian w sferze rzeczywistości transcendentnej. W tym znaczeniu, te dwa momenty zawierają więc nieuprawnione przejście ze sfery *in rebus* do sfery *ante rem*.

III Trzeci etap eksperymentu to *coordinatio*¹⁰⁵ (*in se*) czyli ontologiczne uzgodnienie tezy. Jest to potwierdzenie lub zaprzeczenie statusu ontologicznego podmiotu, jest to wynik i cel eksperymentu metafizycznego. To moment wyciągania wniosków z dokonanego eksperymentu. Następuje tu uzgodnienie, próba potwierdzenia w sposób niepodważalny, założonej w pierwszym etapie eksperymentu tezy. Teza zakładała jakąś definicję podmiotu, zabójstwo miało dowieść, że człowiek zajmuje w hierarchii bytowej miejsce równe Absolutowi. Trzeci etap eksperymentu polegać ma na weryfikacji (*w sobie*) tezy eksperymentu z jego rzeczywistym wynikiem. Podmiot, zakładający, iż jego miejsce w hierarchii bytów znajduje się na jej szczycie, musi na tym etapie uzyskać ostateczne potwierdzenie stawianej przez siebie tezy¹⁰⁶. Pomimo tego, iż eksperyment miał dostarczać podmiotowi niepodważalnej wiedzy na temat jego statusu ontologicznego, tak się nie dzieje. Ostatni etap eksperymentu odbywa się ponownie wyłącznie w obszarze świadomości podmiotu. Podmiot dokonuje uzgodnienia *w sobie* i ostatecznie nie otrzymuje wiedzy pewnej na temat sfery *ante rem*. Nie może zatem w sposób niepodważalny określić swojego miejsca w strukturze bytów.

Cały eksperyment okazuje się fiaskiem. Dlaczego? Człowiek, zdeterminowany do samookreślania, nie tylko nie posiada wiedzy pewnej na temat swojego statusu ontologicznego, ale przede wszystkim – wiedzy na temat skutecznych sposobów jej

¹⁰⁵ *coordinatio* - (łac.) uzgodnienie

¹⁰⁶ Raskolnikow stwierdza, iż nie stał się Jedynym, swoje założenia sam określił jako błędne, a eksperyment uznał za nieudany. Por. *Zbrodnia i Kara*, wyd. cyt., s. 323, 493.

zdobywania. Nieumiejętne posługiwanie się przywilejem wolności doprowadza go nawet do czynów irracjonalnych, takich jak morderstwo. Sama jednak koncepcja eksperymentu metafizycznego, którą na przykładzie swoich bohaterów opisuje Dostojewski, zasługuje na szczególną uwagę nie tylko literaturoznawców i psychologów, ale filozofów właśnie. Jest ukazaniem dążenia człowieka do samoidentyfikacji, dążenia tak silnego, że nawet w perspektywie obalenia wszystkich wartości, zdeptania wszystkich praw, zarówno moralnych, jak i społecznych, niemożliwym do usunięcia. Eksperyment metafizyczny, jako próba ostatecznego określenia swojego statusu ontologicznego przez człowieka, jest, bez względu na jego skuteczność, niezwykle dobitnym wyrażeniem determinacji człowieka do samostanowienia. Tym dobitniejszym, im jaśniej ukazującym możliwość przekroczenia wszelkich granic w imię zaspokojenia fundamentalnej potrzeby podmiotu, jaką jest uzyskanie wiedzy o sensie i celu własnej egzystencji.

2.1.3. Przyczyny teleologicznej nieskuteczności eksperymentu metafizycznego.

Ucieczka z „wiem” w „wierzę”. Rosyjski Don Kichot.

Człowiek eksperymentujący na najwyższych wartościach, w imię poszukiwania podstawowej wiedzy na swój temat, ponosi klęskę, a jego porażka staje się źródłem jeszcze większego zagubienia i lęku jednostki. Sens i cel eksperymentu, a więc jego skuteczność teleologiczna, stają pod znakiem zapytania. Dokonując eksperymentu metafizycznego, podmiot popełnia zasadniczy błąd, wierząc w możliwość dowiedzenia czegoś, co dotyczy sfery transcendentnej, na podstawie czynów dokonanych w obszarze rzeczywistości empirycznej. Błąd ten polega więc na nieadekwatności sfer, w których odbywają się poszczególne etapy eksperymentu (na nieuprawnionym przejściu ze sfery *in rebus* do sfery *ante rem*). To jednak nie jedyna przyczyna teleologicznej nieskuteczności eksperymentu. Celem eksperymentu ma być uzyskanie wiedzy pewnej i niepodważalnej, dlatego powinien być on powtarzalny w tych samych, ściśle określonych warunkach i przy użyciu tej samej metody, tymczasem nie zawsze jest to możliwe. Ontologiczne przedrozumienie siebie i świata, uzasadnione zakorzeniem tej myśli w chrześcijaństwie, utrudnia (kwestia sumienia) podmiotowi dokonywanie podobnych czynów, najlepszym tego przykładem zdaje się być Raskolnikow, bohater *Zbrodni i kary*¹⁰⁷. Oczywistą przyczyną teleologicznej nieskuteczności eksperymentu jest także niemożliwość pozytywnej realizacji jego ostatniego etapu - *coordinatio*. Uzgodnienie tezy z wynikiem eksperymentu odbywa się z konieczności tylko w świadomości podmiotu (*in se*) i nie może mieć charakteru wiedzy pewnej. Trzeci etap eksperymentu jest więc *de facto* powrotem do „punktu wyjścia”, jest uświadomieniem sobie braku jakichkolwiek niepodważalnych dowodów na temat stanowiska człowieka w kosmosie. Obszar rzeczywistości materialnej okazuje się niewłaściwym miejscem uprawomocniania tez, dotyczących sfery transcendentnej, także świadomość podmiotu nie znajduje w sobie wystarczającej pewności dla ich potwierdzenia. Jedną z

¹⁰⁷ Chodzi o to, jak zachowuje się bohater po dokonaniu morderstwa na starej lichwiarce - nie tylko nie postanawia zabijać następnych osób, ale i popełnionego zabójstwa nie uznaje ostatecznie za czyn słuszny. Raskolnikowa dręczą ogromne wyrzuty sumienia, niemal cała powieść to właśnie wnikliwy opis tego „udręczenia”.

podstawowych przeszkód w dokonaniu skutecznego uzgodnienia tezy eksperymentu z jego wynikiem, jest więc niespełnienie warunku niepodważalności i pewności wiedzy na tej drodze uzyskanej.

Z wymienionych powyżej przyczyn eksperyment jest nieudany, nie zmienia to jednak faktu, że zasadniczym celem antropologii Dostojewskiego jest ukazanie determinacji człowieka do autodefiniowania. Z tej to determinacji rodzi się potrzeba samookreślenia i samostanowienia poprzez wchodzenie w relację z Absolutem. Miarą i „narzędziem”, służącym podmiotowi do określania swojego miejsca w odniesieniu do Absolutu, stają się idee. Stosunek człowieka do idei i wreszcie - weryfikacja możliwości człowieka co do wpływu na treść idei, jest podstawowym sposobem definiowania się podmiotu. Stosunek do idei określa jednocześnie stosunek człowieka do Absolutu. Inaczej można powiedzieć, że stosunek człowieka do Absolutu mierzy się jego stosunkiem do idei, zwłaszcza idei Dobra, Piękna i Prawdy. Tego rodzaju relacja z Absolutem, za pośrednictwem idei (jako miary tej relacji), jest najistotniejszym przejawem aktywności podmiotu metafizycznego. Twierdzę, że określenie płaszczyzny działania podmiotu metafizycznego, a za tą płaszczyznę uznaję właśnie „rozstrzyganie idei” i opis relacji człowieka z Absolutem za pośrednictwem idei, jest jednym ze sposobów odszyfrowania namysłu antropologicznego w dziełach Dostojewskiego.

Opisany przez autora *Braci Karamazow* proces samookreślenia (zwłaszcza jego nieskuteczność teleologiczna), eksponuje także znaczenie emotywnego aspektu ludzkiej egzystencji. Świadomość absurdałności *bycia*, wynikająca, między innymi, z nieefektywnego autodefiniowania, odzwierciedla błąd eksperymentu metafizycznego w sferze ematywnej podmiotu, w postaci poczucia lęku i tragizmu egzystencji. Wydawałoby się więc, że człowiek, zniechęcony nieskutecznością prób podejmowanych w celu określenia własnej tożsamości, ogarnięty lękiem, w obliczu absurdałności *bycia*, powinien zrezygnować ostatecznie z wszelkich działań i, albo odebrać sobie życie, albo „zejść do podziemia” i oczekiwać na śmierć. Najczęściej jednak potrzeba odnalezienia siebie nigdy nie gaśnie w podmiocie. Samostanowienie nie jest jedynie komponentem, przypadłością bytu ludzkiego, ale trwale przynależy do człowieka i okazuje się niezbywalne. Boleśnie odczuwana absurdałność egzystencji

stanowi emocjonalne odzwierciedlenie ciągle niezaspokojonego dążenia do samostanowienia. Nie zmienia to faktu, iż sensem i celem *bycia* podmiotu metafizycznego jest właśnie samostanowienie. To jedna z zasadniczych cech *bycia* człowieka. Jest to proces nigdy nie sfinalizowany ostatecznie. Definicja (pewna i niepodważalna wiedza o miejscu w strukturze bytów), jawi się więc jako horyzont pełnego rozumienia własnego bytu. Horyzont ten wyznacza „przestrzeń”, warunkującą pozostawanie *in statu nascendi*. Skuteczne definiowanie pociągałoby za sobą pozbawienie bytu człowieka jego istoty, konstytuując go jako byt zdefiniowany, „dokończony” (a więc na pewno już nie wolny), o określonym *status quo*.

Rozważania nad eksperymentem metafizycznym, zwłaszcza w kontekście jego nieskuteczności teleologicznej, nasuwają pytanie o możliwość dokonania „udanego”, skutecznego eksperymentu. Bohaterowie Dostojewskiego to nie tylko „rozdwójone”, tragiczne i zagubione postaci, takie jak Goladkin¹⁰⁸ (*Sobowtór*), Iwan Karamazow (*Bracia Karamazow*), Raskolnikow (*Zbrodnia i kara*), Kiryłow, Stawrogin (*Biesy*), ale także jednostki pełne wewnętrznego spokoju, miłości i poczucia wyższego „sensu” swojej egzystencji. Należą do nich choćby starzec Zosima, Alosza Karamazow (*Bracia Karamazow*), Sonia Marmieladowa¹⁰⁹ (*Zbrodnia i kara*), czy wreszcie rosyjski Don Kichot – książę Lew Nikołajewicz Myszkina (*Idiota*). Co łączy te postaci? Oczywiście deklaracja wiary, nie potrzebująca dowodów i eksperymentów, nie domagająca się weryfikowania. Dlaczego więc pisarz, chcąc ukazać fenomen bytu ludzkiego, odpowiedzialnego za stanowienie o sobie samym, a poprzez to rozdartego wewnątrz i tragicznego, tyle miejsca poświęca w swoich dziełach postaciom, takim jak Alosza Karamazow czy Lew Myszkina? Dostojewski nie pozostawia czytelnika z gotową odpowiedzią na pytanie o człowieka, nie mówi jednoznacznie, że człowiek w poszukiwaniu swojej tożsamości ostatecznie przegrywa, ale, posługując się metodą *pro i contra*, przedstawia także inną metodę tego poszukiwania. Ukazuje postawę

¹⁰⁸ Postać Goladkina (opowiadanie *Sobowtór*) to opis jednostki słabej, bezradnej i wewnątrz „rozdwójonej”. To rozdwójenie przejawia się poprzez swoistą manię prześladowczą bohatera, której podstawą jest niewiara we własne możliwości, niska pozycja w hierarchii urzędniczej, kompleksy, poczucie niskiej wartości. Goladkin stwarza wymagowaną postać Goladkina Młodszego, który według Goladkina (Starszego) wszystko robi lepiej od niego samego, zasadza się na jego stanowisko w urzędzie itd. Zob. F. Dostojewski, *Sobowtór*, w: tenże, *Sobowtór i inne opowiadania 1846 – 1848*, przeł. S. Pollak, G. Karski, Warszawa 1962.

¹⁰⁹ Ze względu na warunki społeczne, w których przyszło jej żyć i które zmusiły ją do uprawiania prostytucji, Sonia nie ma poczucia spokoju i szczęścia ale jest pokorna wobec swojego losu, nie buntuje się, posiada poczucie sensu, wynikające z wiary w Boga.

człowieka, który na pytanie o status swojej egzystencji odpowiada złożeniem deklaracji wiary. Wydaje się jednak, że, paradoksalnie, deklaracja wiary jest także postawieniem tezy eksperymentu metafizycznego, eksperymentu, którego drugi etap to życie w wierze, zgodne z przykazaniami i etyką chrześcijańską. Człowiek wierzący nie próbuje eksperymentować z ideą Dobra i przyjmuje jej treść, zgodnie z treścią, niesioną przez chrześcijaństwo. Nie zmienia to zasadniczo schematu, według którego jednostka postępuje w procesie definiowania siebie. Podmiot, wybierający taką drogę, pozornie uzyskuje wewnętrzny spokój, wynikający z zaufania do Absolutu, ale nie oznacza to rezygnacji z podstawowej potrzeby, jaką jest dążenie do określenia własnej tożsamości. Przykład Lwa Myszkiną, jest najlepszym tego dowodem. Dostojewski próbuje stworzyć postać *jurodiwego*¹¹⁰, czyli postać nieskazitelnie czystą, „głupią” w wierze, „ubogą” w Chrystusie, wreszcie - szczęśliwą. Projekt ten nie jest do końca udany. Wewnętrzny spokój zakłóca Myszkinowi rozdarcie między miłością do Nastazji Filipowny i Agłaji. Także „Piękno w *Idiocie* jest krańcowo dwuznaczne – jak słusznie zauważa Alex de Jonge - *eros* albo *agape*, dlatego właśnie sytuacja rozdartego uczuciem do dwóch kobiet Myszkiną jest beznadziejna”¹¹¹. Myszkin ostatecznie przegrywa, nie przekonuje swoją osobą, nie pociąga za sobą rzeszy następców. Tak jak Raskolnikow, który w epilogu *Zbrodni i kary*, nawrócony, udaje się z Biblią na zesłanie, tak i Myszkin jest mało przekonujący¹¹². Nie twierdzę jednak, że autor *Biesów* pragnie ukazać „niemoc” wiary, w zestawieniu z buntem przeciwko Absolutowi. Chodzi o to, że Dostojewski z równą siłą i równie przekonująco był apologetą wiary, jak i demaskatorem absurdałności, tragizmu egzystencji człowieka bez Boga, piewcą zbawczej roli Chrystusa w życiu człowieka, jak i wnikliwym obserwatorem jednostki, pragnącej postawić się na miejscu Absolutu. W mniej lub bardziej uświadomiony przez siebie sposób, Dostojewski uporczywie stosował w swojej filozofii metodę *pro i contra*, ukazywał dwie drogi człowieka, tą „z

¹¹⁰ Por. przyp. 86, s.51.

¹¹¹ Alex de Jonge, *Dostojewski i wiek intensywności*, fragmenty przeł. Andrzej Grabowski, w: „Literatura na świecie”, nr 3 (140), marzec 1983, s.32.

¹¹² Nie przekonuje o tym fakt, że takie nawrócenie Raskolnikowa na wiarę ma miejsce w epilogu, epilogu, który ukazuje w klasycznej kompozycyjnie powieści „ostatnie słowo” autora, konkluzję powieści. Jednak zarysowanie ram kompozycyjnych nie ma żadnego znaczenia w przypadku Dostojewskiego, epilog nie jest ostatnim słowem autora. Por. rozdział *Język literacki jako medium wypowiedzi filozoficznej. Homofonia idei „gotowych” a polifonia Dostojewskiego* niniejszej pracy. Na ten temat zob. także w: H. Brzoza, *Dostojewski, myśl a forma*, Łódź 1984, m.in. s. 25-41.

Bogiem” i tą „bez Boga”, ostatecznie pytanie, która z tych dróg jest właściwa, pozostawiając bez odpowiedzi.

Dostojewski, sam przez całe życie zmagający się z problemem wiary, ukazuje próby wychodzenia człowieka z nieustannego, a więc w gruncie rzeczy tragicznego poszukiwania swojego miejsca w strukturze bytów. Jedną z takich prób jest rezygnacja z tego poszukiwania. Myśliciel proponuje „ucieczkę” z determinacji do „wiem” w „wierzę”. Dlatego tak często mówi o chrześcijaństwie, jako wybawieniu człowieka. Wiara ma być alternatywą dla ciągłego poszukiwania, wybawieniem z „bezsensu” ludzkiej egzystencji. Nie ma jednak dostatecznych racji, aby twierdzić, że Dostojewski głosił wyłącznie postulat wybawienia poprzez wiarę. Pisarz nie opowiedział się ostatecznie po jednej ani po drugiej stronie. Przede wszystkim ukazywał nieustanne zmaganie się człowieka z problemem wiary. Opowiedzenie się po jednej ze stron byłoby równoznaczne ze sformułowaniem ostatecznej odpowiedzi na pytanie o człowieka, a tego Dostojewski na pewno nie uczynił. Twierdząc kategorycznie, że człowiek podlega Absolutowi, lub jest bytem całkowicie autonomicznym i absolutnie wolnym, umiejscowiłby go w określonym miejscu hierarchii bytów – na jej szczycie lub poniżej Absolutu. Pewnej wiedzy na ten temat – i o tym przede wszystkim Dostojewski pisze w swoich powieściach – człowiek nie posiada. Odnalezienie odpowiedzi rozwiązywałoby zasadnicze i nurtujące człowieka pytanie o cel jego egzystencji, a doświadczenie śmierci uczyniłoby dużo znośniejszym. Opowiedzenie się po stronie wiary rozwiązałoby podstawowe rozterki człowieka. Bezwarunkowa wiara w zbawczą moc Chrystusa nie tylko ułatwiłaby dokonywanie codziennych wyborów jednostki, ale przyniosłaby odpowiedź na pytanie o losach pośmiertnych człowieka. Śmierć stałaby się dla ludzi, zgodnie z nauką chrześcijańską, jedynie przejściem do wiecznego, lepszego życia. Eschatologiczny¹¹³, czy wreszcie soteriologiczny¹¹⁴ wymiar pytania o własną definicję jest przecież nieredukowalny. Stąd też wiarę w Chrystusa (chrystologia Dostojewskiego¹¹⁵), zbawiającą funkcję

¹¹³ eschatologia – w religii i w niektórych systemach filozoficznych ogół poglądów traktujących o przeznaczeniu i celu świata i o losach pośmiertnych człowieka.

¹¹⁴ Soteriologia- wiara w zbawczą rolę czynników nadprzyrodzonych, w teologii chrześcijańskiej – doktryna o odkupieniu świata przez Chrystusa.

¹¹⁵ Na temat „chrystologii Dostojewskiego” zob., m.in. D. Kułakowska, *Dostojewski, dialektyka niewiary*, wyd. cyt.

wiary, Dostojewski uczynił częstym tematem swoich rozważań nad „zagadką człowieka” (nie świata, ale właśnie człowieka). Szczególne miejsce przypisując roli miłości w życiu ludzkiej jednostki. Nie tylko miłości ziemskiej, ale przede wszystkim miłości do Chrystusa. Można więc i w myśli Dostojewskiego wyróżnić miłość „ziemską” (*eros*) i „niebiańską” (*agape*¹¹⁶). Książę Myszkina jest postacią reprezentującą miłość agapiczną. Przeciwstawić mu można choćby postać Rogożyna (*Idiota*), zdecydowanie hołdującego miłości „erotycznej”. W Rosji istniało mocno ugruntowane przekonanie, zakorzenione w Ewangelii, że człowiek może zbliżyć się do Boga, kiedy „odejdzie od rozumu”, to znaczy odejdzie od miłości do rzeczy przemijających. Wczesnochrześcijański *stultus*, rosyjski *jurodiwyj* (*юродивый*) to symbol przewyciężenia ziemskich ograniczeń. Określa człowieka, dobrowolnie przyjmującego na siebie pohańbienie, poniżenie i zdobywającego się na miłość nawet do wrogów i prześladowców. Przeznaczeniem „idioty” jest „uczłowieczanie” innych ludzi, podporządkowanie ich prawu bożemu. Myszkina, jako Don Kichot, okazuje się jednocześnie szlachetny i śmieszny. Nie udaje mu się zrealizować swojego przeznaczenia, na przykład uratować Rogożyna od zła. Ten ostatni staje się mordercą. Prawdą jest więc, że w dwuznacznej strukturze polifonicznej powieści *Idiota* nie ma epilogu, umieszczającego świat powieściowy w planie Boga, morderca nie podlega deifikacji. Tuż przed ukończeniem powieści Dostojewski uważa, że „idea *Idioty* prawie pękła”¹¹⁷.

Eksperyment metafizyczny nie może być udany, ponieważ nigdy nie można skutecznie dokonać jego ostatniego etapu (*coordinatio*), czyli uzgodnienia wyniku eksperymentu z jego tezą. Ale taka jest właśnie istota eksperymentu metafizycznego, który opisuje Dostojewski. Wiara jest pozornie rezygnacją z eksperymentu metafizycznego, ucieczką z „wiem” w „wierzę”. Jest ucieczką złudną. W rzeczywistości deklaracja wiary jest kolejnym wyborem, kolejnym meandrem drogi człowieka, drogi będącej ciągłym poszukiwaniem siebie, swojej istoty i celu własnej

¹¹⁶ *agape* – u platoników miłość niebiańska w przeciwstawieniu do ziemskiej. W teologii prawosławnej, według św. Grzegorza z Nyssy i św. Dionizego *eros* i *agape* to dwie formy miłości, które wzajemnie się uzupełniają. *Eros*, poruszony przez Ducha Świętego wychodzi na spotkanie Boskiej *agape*. Dzięki miłości Boga (*agape*) dokonuje się zjednoczenie mistyczne, przeobstwienie (*theosis*). Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, wyd. cyt., s.121; więcej na ten temat zob. także W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, wyd. cyt. s.185.

¹¹⁷ Por. Ryszard Przybylski, *Fiodor Dostojewski*, w: *Historia Literatury rosyjskiej*, praca zb. pod red. M.Jakóbca, t. II, wyd. II, PWN, Warszawa 1976, s. 280-284.

egzystencji. Analiza drogi człowieka „z Bogiem”, której dokonuje Dostojewski, nie uprawnia do interpretowania myśliciela wyłącznie jako filozofa religii i piewcy prawosławia. Zaświadcza jedynie o tym, że człowiek w koncepcji Dostojewskiego nie potrafi orzekać o sobie bez odniesienia do Absolutu, jako najwyższego bytu i „punktu odniesienia” dla wszelkich rozważań metafizycznych, nie może więc zrezygnować z wejścia w relację z Absolutem. Relacja ta, jako metoda autodefiniowania podmiotu metafizycznego oraz Absolut, jako konieczny horyzont wszystkich rozważań antropologicznych Dostojewskiego, sytuuje się więc w grupie tych zagadnień, które są najbardziej interesujące w jego filozofii.

2.2. Relacja człowiek – Absolut.

Sednem koncepcji człowieka, przedstawionej w twórczości Fiodora Dostojewskiego, jest ukazanie *bycia* podmiotu metafizycznego, które to *bycie* polega na nieustannym *stawaniu się* poprzez samodoświadczenie i samorozumienie. Wykazana wcześniej nieskuteczność metody definiowania, jaką jest eksperyment metafizyczny, nie wyklucza uznania determinacji do samostanowienia za istotną cechę podmiotu. Antropologia Dostojewskiego opiera się głównie na ukazywaniu zdeterminowania człowieka do ustalania swojego stanowiska w kosmosie poprzez wchodzenie w relację z Absolutem, w której to relacji kluczową rolę odgrywają idee. Funkcja idei jako miary tej relacji ma, moim zdaniem, fundamentalne znaczenie dla rozumienia opisywanego tu modelu antropologii. Analiza relacji człowiek – Absolut w myśli Dostojewskiego, pozwala na pełniejszą charakterystykę sposobu, w jaki idee funkcjonują w tej relacji.

Problematyka relacji pojawia się już u Arystotelesa. Relacja jest według niego jedną z kategorii¹¹⁸. Arystoteles mówi o tym w *Kategoriach* (pierwszy traktat *Organonu*) i w *Metafizyce* – głównie w księdze V. Pierwotnym znaczeniem słowa *κατηγορεiv*, od którego pochodzi „kategoria” (*κατηγορία*) jest: orzekać coś o czymś¹¹⁹. Wyrażenie, które służyło Arystotelesowi do wyróżnienia (nazwania) w kategoriach stosunku relacji, jest *πρός τι* (rzeczownik *το πρὸς τι*), zwrot ten znaczy: „odnośnie do” „wobec”, lub „względem czegoś”, ale i „przeciw komuś”, „z czymś”. *Πρός τι* zostało w łacinie oddane rzeczownikowo przez *relatio*, *relatum*. Słowo *relatio* wywodzi się z *rēfērō*, *rettūlī*, *rēlātūm* – „odnosić się”, „odnosić jedno do drugiego”, „odnieść coś do czegoś”, „według czegoś osądzać, mierzyć, urządzać”, „przynieść coś”, ale także

¹¹⁸ Termin „kategoria” oznaczał u Arystotelesa sposoby orzekania o bycie samoistnym (substancji albo istocie - *οὐσία*). W swojej filozofii pierwszej Arystoteles wyróżnił kategorię rzeczy (substancji konkretnej) oraz dziewięć sposobów jej bytowania (lub orzekania o niej): jakość (właściwość formy rzeczy), ilość, wielość, wielkość (czyli organizacja materii rzeczy), relację (odniesienie do czegoś innego), czas („kiedy” - rzeczy), przestrzeń, położenie, posiadanie (dyspozycja), czynność, doznawanie (podleganie czynności). Por.: M. Hempoliński, *Filozofia współczesna: wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, cz. II *Ontologia*, Warszawa 1989, s. 59; G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t.II, *Platon i Arystoteles*, Lublin 1997, s.408- 414; zob. także: Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1985; Arystoteles, *Kategorie i hermeneutyka*, Warszawa, 1975.

¹¹⁹ Por. Antoni B. Stępień, *Dwa wykłady. Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne*, Lublin 2005, s.141-142.

„odwrócić”, „zwrócić”, „osądzać coś”, „opowiedzieć o czymś”, „odwzajemnić”¹²⁰. W języku polskim, oprócz przyjętego z łaciny słowa „relacja”, mamy też „stosunek”, „wzgląd”, „odniesienie”. W słownikach, które zwracają uwagę na frekwencję, częstotliwość występowania pewnego znaczenia, przy „stosunku” odnotowuje się takie znaczenia jak: „związek”, „zależność”, „porównanie z czymś”. Pokrewne znaczeniowo jest słowo „wzgląd”¹²¹. W logice relacją (stosunkiem) nazywamy wszelki związek czy zależność, zachodzącą między dwoma lub więcej przedmiotami¹²². Najbardziej istotnym i znaczącym dla badania antropologii Dostojewskiego jest dla mnie rozumienie relacji jako „**odniesienie się do**”, „**osądzanie według czegoś, mierzenie według czegoś**”; skłaniam się również do definiowania relacji jako sposobu ujmowania przez nasz umysł zależności, jakie zachodzą między poszczególnymi bytami, pozwalającego na badanie natury części w danej całości. Człowiek jest tu rozumiany jako byt istniejący w hierarchicznej strukturze bytów, stanowiący więc „część” świata, pojmowanego jako „całość”. Dlatego szczególnie chcę zaakcentować znaczenie słowa „relacja”, które wymieniam powyżej. Człowiek, próbując ustalić swoje stanowisko w kosmosie, wchodzi w relację z Absolutem, aby zdefiniować się w odniesieniu do Niego. Czyni to jednak za pośrednictwem idei, które są dla niego swoistym „narzędziem” pomocnym w samookreśleniu.

Ponieważ w wykładni filozoficznej Dostojewskiego brak jednoznacznych twierdzeń na temat świata i człowieka, jej rekonstrukcja wymaga odkrycia wewnętrznej, obiektywnej logiki obrazowania świata literackiego, na której to podstawie możliwa jest charakterystyka jego myśli filozoficznej. To, co widzimy w pierwszym odczytaniu jego twórczości to „wszechobecność” wielu różnych twierdzeń, definiujących człowieka oraz różnych, często sprzecznych treści idei (na przykład Dobra i Piękną). Jaka jest przyczyna takiej różnorodności treści idei? Nieskończona dynamika bytu człowieka, którą ukazuje Dostojewski, ma ścisły związek z akcentowanym przez niego stałym zdeterminowaniem podmiotu do rozstrzygania idei,

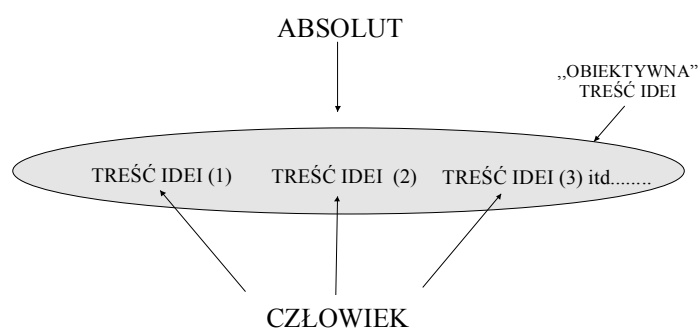
¹²⁰ Por. *Słownik łacińsko-polski*, według słownika Hermana Gengego i Henryka Kopii, opracował Kazimierz Komanecki, PWN, Warszawa 1957, s.425.

¹²¹ Zob. Antoni B. Stępień, dz. cyt. s.147.

¹²² Por. *Mała Encyklopedia Logiki*, pod. red. W. Marciszewskiego, konsultacja naukowa T. Kotarbiński, Ossolineum, Wrocław 1988, hasło: „relacja”.

czyli nadawania im pewnych treści i ich realizacji w obszarze sfery empirycznej. Taka dialektyka idei, przejawiająca się poprzez antynomiczne i nie znoszące się wzajemnie treści idei, umożliwia filozoficzną artykulację ukazanego przez Dostojewskiego schematu, którym posługuje się człowiek w procesie autodefiniowania. Schemat ten pokrywa się z przebiegiem i kolejnymi etapami eksperymentu metafizycznego.

Idee w filozofii *in actu* rozpatrywane są ze względu na funkcję, jaką pełnią dla podmiotu. Konstytuowane są one dwustronnie, zarówno przez człowieka jak i przez Absolut. Idee dane są człowiekowi jako „narzędzie” autodefiniowania. Nie są bowiem ani wzorem rzeczy, ani bytem autonomicznym, można więc zakładać, że stworzone zostały przez Absolut dla człowieka, jako „narzędzie” samookreślenia, jako korelat jego postępowania, a zatem odnoszenia się do Absolutu. Człowiek definiując idee określa się także w stosunku do Absolutu, „ustawia” się wobec Niego „niżej” albo na równi z Nim. Dlatego można powiedzieć, że celem bytu idei jest człowiek. Rozstrzygnięcie znaczenia Dobra, Pięknego czy wreszcie Prawdy konieczne jest wyłącznie dla człowieka, gdyż to egzystencja człowieka, nie Absolutu, niemożliwa jest bez jakiegokolwiek odniesienia się do tych idei. Można założyć, że celem istnienia idei jest więc człowiek. Idee są stworzone przez Absolut dla człowieka. Gdyby nie egzystencja człowieka, istnienie idei w filozofii Dostojewskiego nie miałoby uzasadnienia. Dlatego mówię tu o dwustronnym uwarunkowaniu bytu idei. Ze względu na owo dwustronne uwarunkowanie, badanie charakteru bytowości idei, jako miary relacji między człowiekiem i Absolutem umożliwia uzyskanie konstruktywnych wniosków na temat elementów wchodzących w relację człowiek – Absolut. Relacja, ta przedstawia się następująco:



Rozumienie natury Absolutu „dane” jest człowiekowi w jego przedrozumieniu świata. Można też założyć, że także od Absolutu pochodzą „obiektywne” treści idei, również ujawniające się podmiotowi w postaci przedrozumienia, na etapie

eksperymentu metafizycznego, który nazywam *anticipo*. Od Absolutu także pochodzi zdeterminowanie podmiotu do autodefiniowania, poprzez rozstrzyganie idei, czyli nadawanie im określonej treści. Idee w takim ujęciu pełnią funkcję miary w relacji, przebiegającej między transcendentnym Absolutem a ograniczonym empiryczną hipostazą podmiotem. Jak powiedziane zostało wcześniej, celem istnienia idei jest człowiek. Skoro nie są one przedstawione przez Dostojewskiego ani jako wzór rzeczy, istniejący w umyśle Absolutu, ani jako autonomiczny byt, ani też jako wyłącznie zawartość ludzkiej świadomości¹²³, a jedynie jako „wartości” wobec których człowiek musi zająć jakieś stanowisko (określenie tego stanowiska determinuje przecież postępowanie człowieka), to można twierdzić, że stworzone są one przez Absolut dla człowieka. Można również postawić tezę, iż autonomiczny bytowo Absolut jest przyczyną sprawczą idei, zaś ich przyczyną celową jest człowiek. Wniosek ten można wysuwać z założenia o autonomiczności bytowej Absolutu. Bytowość Absolutu nie zależy od niczego (stąd – bytowość innych bytów zależy od Absolutu), nie może więc być dla idei innej racji bytowej niż sam Bóg. Bóg nie stwarza jednak idei bez żadnego, określonego celu. Idee, nie będąc ani wzorem rzeczy, ani na przykład boską „energią”, czy skutkiem wyłaniania się z Absolutu hipostaz lub pierwotnych struktur bytowych, stworzone zostały dla człowieka. W tym znaczeniu człowiek także warunkuje istnienie idei, nadając ich bytowości określony cel. Problem eksplikacji zagadnienia bytu idei, jako dwustronnie uwarunkowanego bytu (z jednej strony przez Absolut jako *causa efficiens*, z drugiej zaś przez człowieka, jako *causa finalis*), czyli jako miary relacji człowiek – Absolut, zyskuje w ten sposób zadowalające rozwiązanie.

Autonomiczność bytowa Absolutu wyklucza jego uzależnienie od jakiegokolwiek innego bytu, istnienie idei jest więc fundowane przez Absolut, a człowiek pozostaje jedynym „odbiorcą”, celem bytu idei. Przedrozumienie „obiektywnych” treści idei w świadomości człowieka, oraz zdeterminowanie do ich „rozstrzygania”, czyli uczynienie ich miarą w relacji człowiek – Absolut, określa status ich bytowości, jako dwustronnie uwarunkowanego bytu, definiowanego ze względu na funkcję jaką pełnią dla człowieka.

¹²³ Por. rozdz. *Status idei*, cz. I.

Analiza relacji człowiek – Absolut pozwala określić zależność między poszczególnymi jej członami, jako zachodzącą między warstwami niższymi i wyższymi. Jest to zależność, polegająca na fundowaniu warstwy niższej przez wyższą. W tym sensie bytowość człowieka zależy od stanowienia transcendentnego Absolutu, natomiast bytowość Absolutu nie zależy w żadnym stopniu od człowieka. Z powodu tej specyficznej niesymetryczności podmiot uzgadnia status swojego bytu (tezę eksperymentu metafizycznego), w odniesieniu do tego co „wyższe”, czyli w odniesieniu do Boga¹²⁴. Podczas definiowania człowiek musi się odnieść do Boga, ale nie może tego uczynić bezpośrednio, dlatego w tym procesie pośredniczą idee. Podmiot otrzymuje od Absolutu „narzędzie”, idee, które pełnią rolę miary w relacji między nim i transcendentnym Absolutem. Stąd też sposób, w jaki człowiek odnosi się do idei, na przykład Dobra i Piękna, umożliwia mu określenie się w stosunku do Absolutu.

Dostojewski nie twierdzi jednoznacznie, czy idee są tylko pojęciami w umyśle podmiotu, czy autonomicznymi bytami. Brak tego dookreślenia nie jest słabością tej koncepcji. *Bycie* podmiotu polega, między innymi, na nieustannym poszukiwaniu istoty i celu swojej egzystencji, a więc własnej definicji, która niosłaby za sobą uzasadnienie przeznaczenia i sensu tej egzystencji. To poszukiwanie interesuje Dostojewskiego w stopniu najwyższym, a rozstrzygnięcia dotyczące struktury ontologicznej rzeczywistości (w tym idei), traktowane są przez myśliciela jedynie jako „przestrzeń”, „układ odniesienia”, w którym egzystuje i definiuje się człowiek. Stąd też idee rozpatrywane są przez Dostojewskiego ze względu na funkcję, jaką pełnią dla ludzkiego bytu. Podmiot metafizyczny nie dąży do rozstrzygnięć ontologicznych w rozumieniu klasycznej ontologii, czyli do odpowiedzi na pytanie „czym jest byt jako taki”; w gruncie rzeczy nie interesuje go świat, ale pytanie o status własnego bytu, umiejscowionego na planie świata. Z tego powodu także idee w antropologii i metafizyce Dostojewskiego definiowane są głównie ze względu na ich funkcję dla podmiotu, a nie ze względu na ich status ontologiczny.

¹²⁴ Nihilizm, zanegowanie wszelkich wartości, czy negacja istnienia Boga, to także rodzaj odniesienia do Absolutu. Człowiek musi zająć jakieś stanowisko wobec Absolutu.

2.3. Schemat antynomii¹²⁵

W relacji człowiek – Absolut kluczową rolę odgrywają idee i im właśnie Dostojewski poświęca szczególną uwagę. Badanie twórczości autora *Zbrodni i kary* umożliwia pewne przyporządkowanie poszczególnych treści idei, pojawiających się w badanych tekstach, do postaw bohaterów powieści. Takie przyporządkowanie można ukazać za pomocą umownego schematu. Skonstruowanie go (Plansza 1.) pozwoli na zobrazowanie niektórych tez, składających się na omawianą tu koncepcję człowieka. Jedną z tych tez jest wykazanie, że różne treści idei, współistniejące w jednej koncepcji (czyli ich dialektyka), nie są nadawane ideom przez wolny podmiot przypadkowo. Za pomocą takiego schematu chcę pokazać, w jaki sposób nowa, „nadana” przez podmiot treść idei (czyli próba zmiany jej treści „obiektywnej”), jest uzależniona od treści tezy eksperymentu metafizycznego, czyli hipotezy podmiotu, dotyczącej jego miejsca w strukturze bytów. Przedstawienie schematu antynomicznych treści idei pokazuje, że każda treść idei zależy od tego, w jaki sposób człowiek definiuje sam siebie, zależy więc ściśle od tezy eksperymentu metafizycznego.

Bogata problematyka, poruszana w powieściach Dostojewskiego, omawiana osobno przez wielu badaczy pisarza, została również zasygnalizowana na proponowanym schemacie, jako zakres problemowy, towarzyszący różnym sposobom definiowania się podmiotu ludzkiego. Każdy bohater w dziełach Dostojewskiego staje się literackim obrazem jakiejś definicji człowieka. Każda historia opowiedziana przez pisarza implikuje hipotezę filozoficzną o statusie podmiotu metafizycznego, obrazuje więc poszczególne tezy eksperymentu metafizycznego. Wszystkim obrazom literackim towarzyszy także jakaś definicja idei Dobra, Piękna i Prawdy, przedstawiana mniej lub bardziej wprost, określająca treść idei dosłownie lub tylko domyślnie. Można tą treść odczytać, obserwując czyny bohatera powieści, lub analizując szerszy kontekst opisanego zdarzenia, określonej postawy, analizując wypowiedziane przez postaci poglądy. W ten sposób literacka fikcja staje się medium wypowiedzi filozoficznej autora, zaświadczać o filozoficznej intencji jego dzieł.

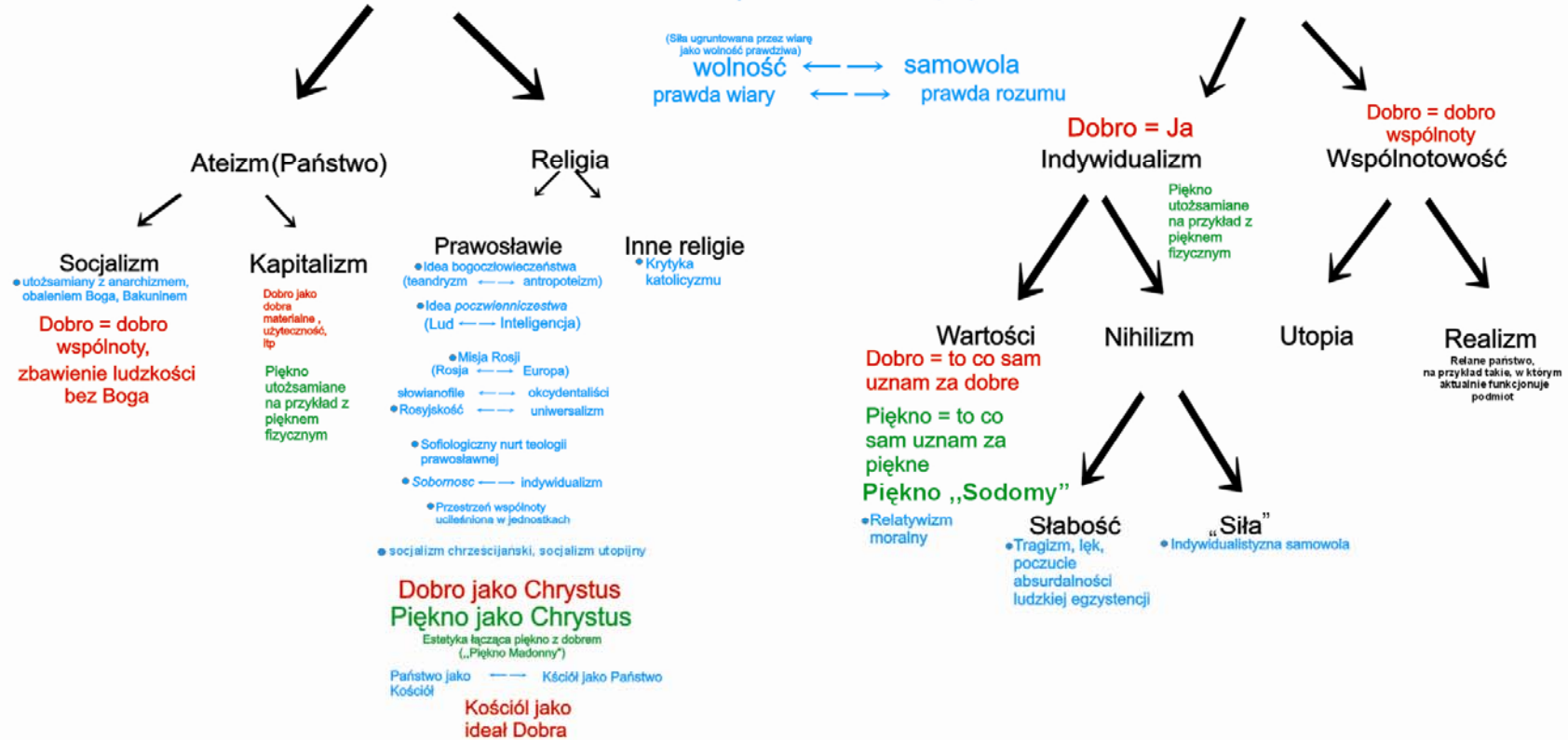
¹²⁵ Por. przyp. 6, gdzie wyjaśniam, w jaki sposób „antynomia” zdefiniowana została na potrzeby tego badania.

Plansza 1.

Byt zdeterminowany ← Powstanie tej pary sprzecznych twierdzeń jest wynikiem dokonania przez podmiot najbardziej podstawowego wyboru w procesie autodefiniowania → Byt autonomiczny

teodycea ↔ antropycea

(Siła ugruntowana przez wiarę jako wolność prawdziwą)
wolność ↔ samowola
prawda wiary ↔ prawda rozumu



Tezy eksperymentu metafizycznego

Zakres problemowy, poruszany przez Dostojewskiego, któremu towarzyszy określone definiowanie idei Piękną i Dobra

Treści idei Dobra (dialektyka idei Dobra)

Treści idei Piękną (dialektyka idei Piękną)

Kiedy analizujemy dzieła autora *Braci Karamazow* pod takim właśnie kątem, łatwo dostrzec, że treść idei jest uzależniona od postrzegania przez człowieka jego własnej bytowości. Zdeklarowany chrześcijanin identyfikuje Dobro i Piękno z Chrystusem, Chrystus jest dla niego także utożsamiany z Prawdą. Bohater, dokonujący morderstwa, sam siebie postrzegający jako byt niezależny od transcendentnego Absolutu, jest literackim przykładem podmiotu, stawiającego jakąś tezę eksperymentu metafizycznego, to jest, poprzez negację wartości chrześcijańskich, uznającego siebie samego za byt autonomiczny, niczym nie zdeterminowany. Takich przykładów można u Dostojewskiego znaleźć mnóstwo. Zmiana myślenia o sobie samym, pociąga za sobą zmianę sposobu definiowania idei przez człowieka. Tak więc, treść idei wynika ze sposobu definiowania siebie przez podmiot.

Schemat, który przedstawiam na dołączonej planszy nie ujmuje całościowo problematyki poruszanej przez Dostojewskiego, związanej z koncepcją człowieka, nakreśla jednak wybrane zagadnienia (najczęściej dyskutowane w literaturze o Dostojewskim), które na rysunku pełnią rolę przykładów konkretnych realizacji treści tez eksperymentów metafizycznych¹²⁶. Tezy te sformułowane są poprzez charakterystyczne dla Dostojewskiego antynomie. Można je uszeregować, pokazując ich swoisty gradualizm, czyli wynikanie poszczególnych par antynomii z siebie. Można w ten sposób wskazać na to, że każdy wybór człowieka na drodze definiowania siebie wynika z jednego, podstawowego wyboru jednostki. Ten wybór to określenie siebie albo jako byt zdeterminowany, albo jako byt absolutnie wolny. Na tak skonstruowanym schemacie można także przedstawić ścisłą zależność, jaka zachodzi między „nadaną” przez podmiot treścią idei, a treścią tezy eksperymentu metafizycznego.

Na szczycie schematu naniesiony jest pierwszy, najbardziej podstawowy wybór, jakiego podmiot musi dokonać podczas określania swojego miejsca w strukturze bytów. Wybór ten dotyczy, jak wspomniałam powyżej, zdefiniowania siebie, jako byt zależny i podległy (np. Absolutowi, państwu), lub jako byt całkowicie

¹²⁶ Problemy poruszane przez pisarza traktowane są tu jako przykłady realizacji poszczególnych treści tez eksperymentu metafizycznego, zgodnie z założeniem, iż pragmatyka fabularna powieści Dostojewskiego spełnia rolę medium jego wypowiedzi filozoficznej, zawartej w głębszej warstwie jego dzieł, a więc wymagającej zrekonstruowania.

autonomiczny. Pozostałe „antynomie” na przedstawionym schemacie nie zawsze są pojęciami sprzecznymi ani nawet przeciwstawnymi, obrazują jedynie różne sposoby definiowania się podmiotu. „Antynomia” w filozofii to para zdań, z których oba z jakichś względów zasługują na przyjęcie, lecz jednocześnie są ze sobą spreczne i nie można przyjąć ich obu jednocześnie. Pomimo tego, iż konotacja pojęcia „antynomia” wydaje się nie pokrywać z jej rozumieniem na gruncie tego badania, uznałam ten termin za najbardziej adekwatny dla scharakteryzowania antropologii Dostojewskiego, ponieważ wszystkie tezy eksperymentu metafizycznego wynikają z jednego, podstawowego wyboru człowieka - definiowania siebie albo jako byt zdeterminowany (zależny od innego, wyższego bytu), albo jako byt autonomiczny. Para zdań: „byt człowieka jest zdeterminowany” i „byt człowieka jest autonomiczny” to para zdań, która jest antynomią w klasycznym rozumieniu tego pojęcia. Wszystkie pozostałe wybory jednostki, wynikające z tego podstawowego wyboru, są tylko jego „konsekwencjami”, precyzują jedynie hipotezę podmiotu na temat własnej tożsamości. Stąd też określenie „antynomiczności” tez eksperymentu metafizycznego wydaje mi się najbardziej odpowiednie dla badania myśli Dostojewskiego. Obie te, spreczne w istocie tezy, dotyczące statusu ontologicznego człowieka, głoszone są równoprawnie na kartach powieści Dostojewskiego i opowiadane są poprzez historie i postawy różnych bohaterów. Obie też poparte są rzetelną i przekonującą argumentacją w szerszym kontekście dzieła, obie więc z jakichś względów zasługują na przyjęcie, ale nie można ich obu przyjąć jednocześnie.

Pary przeciwstawnych pojęć wynikają z pierwszego, podstawowego wyboru podmiotu. Są one konkretnymi realizacjami treści tez eksperymentów metafizycznych, formułowanych przez podmiot. Deklarowanie wiary przez człowieka, czy też bunt przeciwko Absolutowi, to właśnie konkretne realizacje hipotez podmiotu na temat własnej bytowości. Przedstawiane są przez Dostojewskiego za pomocą obrazowania epickiego, czyli poprzez medium języka literackiego. H. Brzoza słusznie zauważa, że: „...forma sądu o świecie, dająca się uchwycić w sposób namacalny w dziełach rosyjskiego klasyka (zwłaszcza powieściowych), okazuje się (...) „przekładalna” na język obrazów i chwytów literackich, przyporządkowując sobie rozmaite konkretyzacje quasi-materialne. Konkretyzacje owe służą - każda na swój sposób – do

przyobleczenia nagiej esencji ideowej w „przyswajalne” dla wyobraźni odbiorcy atrybuty epickości, jak np. postacie, zdarzenia, przedmioty, sytuacje, dialogi, monologi, opisy czy nawet zasady kompozycyjne, które w istocie rzeczy pełnią funkcję nośników pewnych, jak gdyby założonych z góry i sprawdzanych artystycznie, tez.”¹²⁷.

Para przeciwstawnych tez: „byt zdeterminowany z zewnątrz”, „byt autonomiczny” obrazuje na schemacie akt decyzyjny podmiotu, warunkujący wszystkie jego kolejne wybory na drodze definiowania. Kolejne pary pojęć, które znalazły się na rysunku to pary: „ateizm - religia” oraz „indywidualizm – wspólnotowość”. Podmiot, po określeniu podstawowej hipotezy, dotyczącej swojego statusu ontologicznego, nadal dąży do precyzowania odpowiedzi na pytanie o status własnego bytu. Jeśli człowiek postrzega siebie jako „byt zdeterminowany z zewnątrz”, zmuszony jest także do odpowiedzi na pytanie „przez co, lub kogo?” jest on zdeterminowany. To skłania go do dokonywania kolejnych wyborów, precyzujących, czy człowiek uważa się za byt zdeterminowany przez Boga¹²⁸ i zależny tylko od Boga, czy może determinacja ta nie ma podłoża religijnego, ma natomiast związek z uznaniem przez podmiot władzy państwa, jako tej instancji, której człowiek ma się podporządkować. Jeśli natomiast podmiot definiuje się jako „byt autonomiczny”, musi także odpowiedzieć sobie na pytanie¹²⁹, czy jest on bytem autonomicznym i jedynym, czy też jest on jednym z wielu autonomicznych, indywidualnych podmiotów, wchodzących w skład jakiejś wspólnoty.

Pary pojęć: „ateizm – religia” oraz „indywidualizm – wspólnotowość” przedstawione na schemacie, to określone decyzje podmiotu, warunkujące kolejne rozstrzygnięcia na drodze definiowania. Przykładowo: ateista, deklarujący swoje posłuszeństwo wobec państwa, może uważać, iż kapitalizm jest najlepszym możliwym ustrojem tego państwa¹³⁰. Bohater może także opowiedzieć się po stronie socjalizmu,

¹²⁷ H. Brzoza, *Dostojewski, myśl a forma*, wyd. cyt. s. 72-73.

¹²⁸ Przykłady: Alosza, starzec Zosima (*Bracia Karamazow*), Sonia Marmieladowa (*Zbrodnia i Kara*), Książę Lew Nikołajwicz Myszkina, czyli „jurodiwy”, „ubogi w Chrystusie” (*Idiota*).

¹²⁹ Pytanie, będące *de facto* wyborem, gdyż proces autodefiniowania nie może zakończyć się uzyskaniem wiedzy pewnej, czyli obiektywnej prawdy o statusie podmiotu, wybór ten jest więc samouświadamianiem sobie miejsca podmiotu w hierarchii bytów, czyli formułowaniem tezy eksperymentu metafizycznego.

¹³⁰ Może się to ujawniać w powieści poprzez zobrazowanie pewnego „wypaczenia” jednostki domyślnie preferującej system „kapitalistyczny”, np. Arkadiusz Dołgoruki (*Młodzi*) uważał za jedyny ideał Dobra

czy też socjalizmu chrześcijańskiego¹³¹. Podmiot, deklarujący się jako wyznawca jakiejś religii, (czyli określający się jako byt, którego bytowość zależy od transcendentnego Absolutu), definiuje się jako wyznawca religii prawosławnej, lub na przykład jako katolik. Analogicznie, wybór między „indywidualizmem” i „wspólnotowością”, pociąga za sobą następujące hipotezy podmiotu na temat swojej egzystencji: podmiot definiuje się albo jako byt indywidualny, nie uznający żadnych wartości, narzucanych mu z zewnątrz (na przykład przez państwo lub prawo), nazywa siebie nihilistą; albo postanawia kierować swoim postępowaniem zgodnie z jakimiś zasadami, nie narzucanymi z zewnątrz, lecz ustanowionymi przez samego siebie. Podmiot definiujący jako byt autonomiczny, będący jednym z elementów jakiejś wspólnoty (grupy podmiotów), dokonuje wyboru, określającego preferowany przez siebie sposób funkcjonowania tej wspólnoty. Jeśli ta ostatnia ma mieć strukturę państwa, lub innego rodzaju „zrzeszenia” podmiotów, może to być wspólnota o charakterze utopijnym, może też odzwierciedlać państwo, w którym człowiek rzeczywiście egzystuje. Jednostka, definiująca siebie jako „nihilista” może czerpać z nihilizmu poczucie nieograniczonej siły, nihilizm może też być dla niej źródłem słabości. To tylko wybrane przykłady tez na temat człowieka, które odnaleźć można w twórczości Dostojewskiego i które umieszczone zostały na schemacie, nazwanym umownie „schematem antynomii”.

Ukazanie przykładów treści tez eksperymentu metafizycznego na schemacie ma na celu zaakcentowanie wynikania poszczególnych wyborów jednostki z jednej podstawowej decyzji - o uzależnieniu siebie i swojej bytowości od jakiegoś innego bytu, lub też określeniu siebie jako bytu całkowicie autonomicznego. Przede wszystkim jednak chodzi o wykazanie zależności, zachodzącej między treściami „nadanymi” ideom przez wolny podmiot, a treściami tez eksperymentów metafizycznych. Najwyraźniej widać to na przykładzie idei Dobra i Pięknego, które definiowane są na kartach powieści Dostojewskiego w różny sposób. Dobro

panowanie nad ludźmi za pomocą pieniędzy i wykorzystywanie kapitału dla „dwuznacznych moralnie” własnych celów.

¹³¹ Stosunek Dostojewskiego do socjalizmu nie był jednoznaczny, z jednej strony krytykował on problem przyzwalania na zbrodnie w imię „lepszego przyszłości”, mający, według Dostojewskiego swe źródło właśnie w socjalizmie (pamfletem i krytyką rewolucyjnego makiawelizmu były oczywiście *Biesy*), z drugiej jednak strony sam stworzył utopię socjalizmu chrześcijańskiego opartego na prawosławiu.

utożsamiane jest na przykład z Chrystusem, w innym zaś miejscu ideał Dobra, to, według bohatera powieści, Kościół. Dobro może być także identyfikowane z dobrami materialnymi. Łatwo można jednak zauważyć, że jeśli któryś z bohaterów utożsamia Dobro z Chrystusem, to jest to zdeklarowany wyznawca religii chrześcijańskiej. Natomiast, na przykład, oświadczenie Kiryłowa: „...sam stanę się Bogiem” określa go (zgodnie z proponowanym tu schematem) jako indywidualistę, dla którego Dobro może być jednoznaczne z „Ja” jednostki. Na „schemat antynomii” naniesione więc zostały przykłady realizacji poszczególnych treści idei¹³² w literaturze Dostojewskiego oraz problematyka¹³³, która zazwyczaj towarzyszy określonemu definiowaniu przez bohaterów idei Dobra, czy Piękna¹³⁴. Definiowaniu idei Dobra, zgodnemu z jej treścią niesioną przez etykę chrześcijańską, towarzyszą przykładowo dyskusje o zagadnieniu bogocześczeństwa, poczwienniczestwa, spór słowianofilstwa z okcydentalizmem, krytyka katolicyzmu (przeciwstawionemu prawosławiu) itd. (Por. Plansza 1.), czyli szeroko omawiane przez Dostojewskiego zagadnienia, dotyczące religii prawosławnej. Schemat antynomii pokazuje więc zależność między treścią „nadaną” idei przez podmiot, a treścią tezy eksperymentu metafizycznego. Wszystkie pary pojęć, które umieszczone zostały na schemacie, to przykłady literackiej realizacji treści tez eksperymentów metafizycznych, w różnym stopniu ich precyzacji. Tezy eksperymentów są hipotezami, które wynikają z podstawowego wyboru podmiotu metafizycznego, czyli określeniem siebie albo jako byt autonomiczny, albo jako byt zdeterminowany. W gruncie rzeczy jednak wybór ten u Dostojewskiego sprowadza się do odpowiedzi na pytanie „człowiek z Bogiem, czy człowiek bez Boga”...?

Jednostka, stawiając jakąś hipotezę na temat swojego miejsca w strukturze bytów, nadaje ideom „nowe” treści. Istota eksperymentu metafizycznego rysuje się

¹³² Oznaczone kolorem czerwonym i zielonym.

¹³³ Oznaczone kolorem niebieskim.

¹³⁴ Jako przykłady różnych realizacji treści idei przez człowieka, podaję realizacje idei Dobra i Piękna. Idee interesują Dostojewskiego przede wszystkim w tym zakresie, w jakim pełnią określoną rolę dla człowieka. Pomijam przykłady realizacji treści idei Prawdy, ponieważ Dostojewski nie poszukuje „Prawdy Świata”, idea Prawdy jest przez niego traktowana jako idea „Prawdy Człowieka”. Tej Prawdy myśliciel nie poszukuje w „metafizycznej próżni”. Odkrycie idei Dobra i Piękna zdaje się być dla autora *Biesów* jednoczesnym odkryciem Prawdy. Te idee stanowią dla pisarza trójjedyny klucz do rozumienia świata, tzn. siebie w świecie. U Dostojewskiego mamy do czynienia z wzajemną korelacją tych idei. Jeśli Dobro to, według człowieka, Chrystus, jest Nim także Prawda i Piękno zarazem. Jeśli Prawda to samowolne „Ja” jednostki, to często stanowi ono także dla siebie wzór Piękna i Dobra. Wolny podmiot, orzekając o sobie, orzeka jednocześnie o treści idei Dobra, Piękna i wreszcie – Prawdy.

najwyraźniej na przykładzie tych bohaterów Dostojewskiego, którzy na drodze buntu, lub powołując się na tzw. „prawdę rozumu” (przeciwstawioną „prawdzie wiary”), definiują idee Dobra, czy Piękna sprzecznie z jej treściami niesionymi przez etykę chrześcijańską. Są to między innymi Raskolnikow, Stawrogin, Kiryłow, Iwan Karamazow, czy Smierdiakow. Zazwyczaj nie dzieje się tak, że człowiek, na przykład nazywając siebie „bogiem”, jednocześnie przyjmuje treść idei Dobra zgodną z jej rozumieniem na gruncie chrześcijaństwa. Próba „obalenia Boga” (poprzez zastąpienie go np. Człowiekiem – Bogiem) zawsze manifestuje się także poprzez negację idei Dobra, „pochodzącej” od Boga. Różnorodność treści idei w dziełach Dostojewskiego wynika więc bezpośrednio ze sposobu, w jaki podmiot (bohater powieści) definiuje siebie. Przykłady postaci takich jak starzec Zosima, Alosza Karamazow, czy książę Myszkina ukazują sposób definiowania się człowieka jako bytu zdeterminowanego i przyjmującego jednocześnie treść idei zgodnie z ich treściami niesionymi przez etykę chrześcijańską. Największą uwagę czytelnika przyciągają jednak buntownicy i „bogoburcy”, którzy potrzebują natychmiastowego, ostatecznego dokonania eksperymentu, dla potwierdzenia hipotez w rodzaju: „nie ma Boga”, „jestem Bogiem”, „każdy może to zrobić, że nie będzie Boga”, „świata bożego nie uznaję i nie chcę uznać”. W innych przypadkach istota eksperymentu nie jest tak czytelna, ponieważ tekst nie epatuje eksperymentalnymi morderstwami, czy samobójstwami.

Podmiot może dokonać w swoim życiu jednego eksperymentu lub dokonać ich wielu. Raskolnikow, który początkowo stawia tezę, iż jest Nadczłowiekiem i popełnia zbrodnię, po nieudanym *coordinatio*, czyli uzgodnieniu wyniku eksperymentu z tezą (wyrzuty sumienia, nie jest przekonany wewnętrznie, że jest Nadczłowiekiem), stawia nową tezę – deklaruje wiarę w Boga, pokutuje za dokonaną zbrodnię, żałuje, nadaje „nową” treść idei Dobra. Dobro to teraz dla niego żal za grzechy, szczerą wiarą i modlitwą, Dobro to wreszcie Chrystus i jego zbawiająca moc wybaczenia...

Treści idei wynikają więc bezpośrednio z treści tez eksperymentu metafizycznego. Skoro można stwierdzić tego rodzaju wynikanie, można dokonać także i odwrotnego wnioskowania – zdefiniowanie treści idei może zaświadczać o treści tezy eksperymentu. O tym, jaką podmiot postawił tezę eksperymentu, może świadczyć sposób, w jaki człowiek definiuje idee. Rozstrzygnięcie znaczenia Dobra,

Piękna, czy wreszcie Prawdy, świadczy także o rozstrzygnięciu przez podmiot definicji swojego własnego bytu. Zależność ta jest więc obustronna i ukazuje szczególną funkcję, jaką idea pełni w życiu człowieka. Tą funkcją jest pośredniczenie w relacji z Absolutem, relacji, będącej jednym z podstawowych sposobów samostanowienia podmiotu i obszarem, gdzie najpełniej manifestuje się wyjątkowa cecha ludzkiej jednostki, którą jest wolność.

2.4. Rola wolności w eksperymencie metafizycznym.

„Skąd sobie na przykład wyobrazili,
że człowiek koniecznie chce rozsądku i korzyści?
Człowiek chce tylko *chcieć samodzielnie*,
jakakolwiek byłaby cena
owej samodzielności i jakkolwiek jej wynik.”¹³⁵

Zagadnienie wolności to *idée fixe* Dostojewskiego i cała jego twórczość w mniejszym lub większym stopniu dotyczy problemu wolności. Jak twierdzi A. Walicki „Dostojewski to – w pełnym tego słowa znaczeniu filozof-dialektyk. Frapujące go problemy nie występują w jego twórczości w postaci izolowanej, lecz przenikają się wzajemnie, tworząc żywy, nierozzerwalny spłot.”¹³⁶. Dlatego też analiza zagadnienia wolności u Dostojewskiego towarzyszyć musi wszelkim innym ustaleniom, dotyczącym szeroko rozumianemu badaniu „zagadki człowieka”. Charakterystyka sposobu autodefiniowania podmiotu, jakim jest eksperyment metafizyczny, domaga się podsumowania w postaci określenia roli samej wolności w tak rozumianym procesie samookreślenia człowieka.

W poprzednim rozdziale mowa była o tym, że treści „nadane” ideom przez wolny podmiot wynikają z przyjętej przez człowieka treści tezy eksperymentu metafizycznego. Treść tezy, czyli hipotezy podmiotu określającej jego miejsce w świecie, to wynik wolnego wyboru jednostki w procesie autodefiniowania. Takie postawienie zagadnienia prowadzi do uznania aktu wolnej woli za konieczny warunek całego procesu samookreślenia człowieka. Okazuje się więc, że możliwość autodefiniowania i samostanowienia dana jest człowiekowi wraz z przywilejem wolności. Wolność w myśli Dostojewskiego przedstawić można w postaci następujących kwestii:

1) Problematyka wolności rozumiana *explicite*. Ujawnia się w twórczości Dostojewskiego poprzez różne treści nadawane idei wolności, lub poprzez opis

¹³⁵ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, przeł. G.Karski, w: *F. Dostojewski, Gracze. Opowiadania 1862-1869*, Warszawa 1964, s. 75.

¹³⁶ A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności*, w: tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, wyd. cyt., s. 153.

dążenia człowieka do wolności, jawiący się jako „drogi do wolności”. Próby poszukiwania przez człowieka wolności można nazwać warunkami koniecznymi, ale niewystarczającymi wolności (są to na przykład: bunt, negacja Boga, lub przeciwnie - próba ugruntowania wolności w Absolucie).

2) Problem wolności rozumiany *implicite*. Dostojewski w gruncie rzeczy mówi o wolności jako niezbywalnej cesze ludzkiego podmiotu, pomimo tego, że wolność ta poddana być musi każdorazowo rozstrzygającej decyzji podmiotu. Musi być poddana refleksji krytycznej, nie zaś wyłącznie biernej konstatacji. Człowiek, analizowany przez autora *Biesów*, zмага się ze swoją wolnością, wolność jest mu nie „dana”, lecz „zadana”. Stąd także wynika charakterystyczna dla Dostojewskiego dialektyka idei wolności. Wolność rozumiana jest w tej antropologii w dwóch aspektach:

1) Jako integralna cecha podmiotu metafizycznego, niezbywalna i konieczna, jest jednocześnie warunkiem samostanowienia podmiotu (a więc także warunkiem *sine qua non* eksperymentu metafizycznego).

2) Jest także ideą do rozstrzygnięcia – wolny podmiot musi także i do niej się odnieść, musi ją w sobie zaakceptować albo odrzucić. Jeżeli człowiek w ogóle chce przystąpić do procesu autodefiniowania, musi najpierw określić się jako istota wolna, musi sam przyznać sobie prawo do definiowania. Tu najczęściej właśnie wolność okazuje się *privilegium odiosum*, podmiot dochodzi do wniosku, że musi sam o sobie stanowić, że jest do tego zdeterminowany, lub, jakby to powiedział J.P. Sartre – że jest na wolność „skazany”.

Człowiek, dzięki wolności nie *jest* ale *staje się*. Podmiot metafizyczny, zmieniając wiedzę na swój temat (definiując siebie), zmienia się, zmienia się jego sposób funkcjonowania w świecie. Ma to związek m.in. z funkcją, jaką idee (np. Dobra czy Piękna) pełnią dla podmiotu. Kolejną przesłanką do określenia bytu ludzkiego jako bytu *in statu nascendi* jest możliwość definiowania siebie dzięki wolnej woli. W tym celu powrócę jeszcze do zagadnienia relacji. Akt poznania, także akt poznania siebie czyli definiowania siebie, może być rozpatrywany jako pewnego rodzaju relacja - coś jest odnoszone do samego siebie, rozgrywa się pewien realny proces psychiczny, podczas którego człowiek nabywa pewnej wiedzy na swój

temat. A.B. Stępień, relacjonując poglądy św. Tomasza z Akwinu na temat relacji¹³⁷, twierdzi: „przedmiot przez to, że jest poznawany nie zmienia się, nic mu nie ubywa, ani nie przybywa¹³⁸”. Co się jednak dzieje, jeśli przedmiot poznania jest tożsamy z podmiotem poznania? Wtedy właśnie możliwa jest zmiana przedmiotu poznania. Jeśli przyjmiemy, że na byt człowieka składają się dwa, integralne aspekty jego bytu – empiryczny i metafizyczny, wtedy można powiedzieć, iż podmiot metafizyczny, zmieniając wiedzę na swój temat zmienia się. Dlatego filozofia *in actu*, w której mowa jest o bycie *in statu nascendi*, a więc bycie znajdującym się w procesie ciągłych przemian, mówi o zmienności bytu, wynikającej z aktu samopoznania człowieka. Jest to akt poznania, który nigdy nie dokonuje się w sposób ostateczny. Powodem niemożności dokonania skutecznej samoidentyfikacji przez człowieka, jest niemożność uzyskania wiedzy pewnej na temat własnego statusu ontologicznego. Sam jednak proces definiowania, pomimo iż nigdy nie sfinalizowany, ma realny wpływ na *bycie* podmiotu (w tym na postępowanie człowieka w jego codziennym życiu) i jest możliwy tylko dzięki wolności.

Dostojewski ukazuje *bycie* człowieka podobnie jak M. Heidegger, który określa bytowanie *Dasein* jako rozumienie (przeważnie niejasne i nieartykułowane) *bycia*, jako horyzontu rozumienia bytu ku samemu *byciu*. Tak rozumiane bycie *Dasein* Heidegger nazywa egzystencją (*Existenz*)¹³⁹. Heidegger pisze: „Od dawna istotę człowieka określa się w kontekście jego części składowych: ciała, duszy i ducha; różne są sposoby uwarstwienia i przenikania się [tych warstw], sposoby, na jakie każdorazowo jedno dzierży prym wobec innych. Podobnie zmienia się rola, jaką za każdym razem przyjmuje jedna z tych „części składowych” jako nić przewodnią i punkt orientacyjny dla określenia pozostałego bytu”¹⁴⁰. Dostojewski, podobnie jak

¹³⁷ A. B. Stępień omawia problem relacji, w aspekcie tego, iż musi występować jakaś zasada jedności stosunku (relacji), która polega na pewnym podobieństwie, na jakimś wspólnym mianowniku; np. przy stosunku większości tym wspólnym mianownikiem jest to, że oba człony tego stosunku mają jakieś rozmiary. Rozpatruje tu (za Tomaszem) trzy przypadki: pierwszy, gdy oba człony stosunku są realne – wtedy cały stosunek jest realny; drugi: obie strony (oba człony) są wytworem rozumu – wtedy stosunek jest myślny; trzeci przypadek: gdy jedna strona jest realna (jak mówi Tomasz: jest rzeczą natury) a druga jest tworem rozumu. W takim przypadku obie strony nie należą do samego porządku bytowego. Por. A.B. Stępień, *Punkt wyjścia filozofii. Teorie relacji. Filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Lublin 2005, s.148-149.

¹³⁸ Tamże, s.149.

¹³⁹ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 37.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 191.

Heidegger „punktem orientacyjnym dla określenia pozostałego bytu” czyni *bycie* samo, stawanie się bytu. Dlatego byt człowieka w antropologii Dostojewskiego określić można jako byt *in statu nascendi*, a jego filozofię nazwać można filozofią *in actu*. Należy wyraźnie odróżnić filozofów esencjalistycznych od filozofów egzystencjalistycznych. W obu tych grupach zupełnie odmiennie interpretuje się stawanie się rzeczywistości empirycznej, mamy do czynienia z zupełnie innym fundamentem realnej możliwości (rzeczywistości). W esencjalizmie realna możliwość jest zakorzeniona w bycie koniecznym, dlatego przechodzenie jej w faktyczność odbywa się z koniecznością. Oczywiście jest, że w tak pojętym świecie wolny czyn jest wykluczony, gdyż sam akt stawania się jest aktem zdeterminowanym przez prawdę wieczną¹⁴¹. Każdy czyn jest aktem konieczności i nie może tu być w ogóle mowy o wolności. Inaczej rzecz ma się u filozofów egzystencjalistycznych. Rola, jaką egzystencjaliści przypisują wolności, nie odnosi się li tylko do obszaru antropologii filozoficznej, ale jest istotnym czynnikiem determinującym koncepcję ontologii, czy metafizyki. Tylko na gruncie egzystencjalizmu można więc twierdzić, że byt nie *jest* ale *staje się*, dzięki wolności. Filozofia egzystencjalna, obierając sobie człowieka za punkt, z którego rozpatrywana jest cała rzeczywistość, jest, podobnie jak antropologia Dostojewskiego – antropocentryczna. Dlatego też filozofię Fiodora Dostojewskiego można nazwać preegzystencjalizmem. Także Dostojewski, podobnie jak egzystencjaliści, ocenia świat z perspektywy jednostki ludzkiej. Przede wszystkim jednak, kluczem do takiej kwalifikacji jest sposób, w jaki Dostojewski mówi o wolności. Wolność w antropologii Dostojewskiego przysługuje niezbywalnie ludzkiemu podmiotowi i dzięki niej podmiot, jako byt, zyskuje swój wyjątkowy status ontologiczny. Możliwość samookreślenia się podmiotu, dana jest człowiekowi wraz z wolnością. To dzięki wolności podmiot może sam stanowić o sobie. Także dzięki wolności może się podjąć dokonania eksperymentu metafizycznego. Bez względu na jego skuteczność, sama możliwość dokonywania eksperymentów metafizycznych, których celem jest samookreślenie, zaświadcza o wyjątkowym statusie podmiotu metafizycznego i przysługuje wyłącznie człowiekowi.

¹⁴¹ Por. Andrzej Niemczuk, *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995, s. 40-42.

Ta sama jednak wolność okazuje się nie tylko przywilejem jednostki, ale i jej obowiązkiem, *privilegium odiosum*. Wolność jest człowiekowi nie „dana”, ale „zadana”. Człowiek jest do samostanowienia zdeterminowany. Podmiot otrzymuje od Absolutu funkcję wolności, ale swoich wyborów musi dokonywać sam. Z tego też powodu człowiek ponosi pełną odpowiedzialność za swoje wybory. Jego wolność nie jest wolnością absolutną. O ograniczeniach ludzkiej wolności Dostojewski pisze niemal równie często, jak często opisuje w swojej prozie podmiot dążący do osiągnięcia absolutnej autonomii. Ograniczenia wolności, o których pisze autor *Zbrodni i kary* można podzielić na dwa podstawowe:

- 1) Ograniczenie podmiotu metafizycznego przez empiryczną hipostazę człowieka, czyli:
 - a) ograniczenia, dotyczące empirycznego aspektu ludzkiej egzystencji, takie jak: nędza¹⁴², głód, choroby, ból¹⁴³, niespełnienie (na przykład w miłości – Lew Myszkin, niezaspokojone pożądanie – Fiodor Karamazow),
 - b) ograniczenia wolności, rozumiane w sensie społecznym-prawnym: warunki ekonomiczne, społeczne i polityczne, narzucające podmiotowi pewne nakazy i zakazy, regulujące życie człowieka w społeczeństwie,
 - c) śmierć – „ramy” czasowe, ograniczające życie człowieka w sensie biologicznym,
- 2) Ograniczenia „transcendentne”, dotyczące podmiotu metafizycznego:
 - a) zdeterminowanie do samostanowienia,
 - b) odpowiedzialność za siebie i za inne jednostki (nieumiejętność wyznaczenia granicy między wolnością i samowolą),
 - c) poczucie absurdu, lęk, zagubienie, dysharmonia i rozdwojenie, które towarzyszą ludzkiej egzystencji.

¹⁴² Przykład opisu ograniczenia wolności człowieka z powodu biedy: „Ty wszystko oddajesz, całą swoją wolność. A potem chcesz zerwać te łańcuchy, ale nic z tego: będą cię oplatały coraz mocniej, Taki to już przeklęty łańcuch. O innych sprawach nie mówię, ty nawet nie zrozumiesz chyba, o co chodzi, ale powiedz no: przecież z pewnością jesteś zadłużona u gospodyni? No widzisz! (...) – ot i łańcuch. Nigdy się już nie wykupisz. Taki los cię czeka. To tak jakbyś diabłu duszę sprzedała...”, F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, wyd. cyt. s. 130.

¹⁴³ „W owych jękach wyraża się, po pierwsze, cała dla naszej świadomości poniżająca bezcelowość naszego bólu (...) świadomość, że pomimo waszych wszystkich Wagenheimów [Wagenheimowie - lekarze dentyści o tym nazwisku w Petersburgu – M.P.] pozostajecie w całkowitej zależności od swoich zębów; że jeżeli ktoś tam zechce, to przestaną boleć, a jeżeli nie zechce to będą bolały choćby i trzy miesiące; i w końcu, jeżeli się jeszcze nie godzicie i protestujecie, to na pociechę możecie tylko sami się wychłostać albo jeszcze boleśniej wyróżnąć pięścią w tę waszą ścianę, a więcej absolutnie nic., tamże, s.65.

Z wymienionych powyżej powodów, człowiek Dostojewskiego niejednokrotnie ugina się „pod ciężarem wolności”. Dlatego ten sam, uporczywie poszukujący i pragnący wolności podmiot, rozumiejąc, iż wolność dana mu jest z „dobytkiem inwentarza” wszystkich powyższych ograniczeń, pragnie często czym prędzej „oddać” swoją wolność. Dostojewski przemawia ustami Wielkiego Inkwizytora: „*Najbardziej męczące tajemnice ich sumienia – wszystko, zaiste wszystko nam zawierzą, my zaś wszystko rozstrzygniemy, i uwierzą w nasze wyroki z radością, albowiem uwolnią ich one od wielkiej troski straszliwych mąk osobistego i swobodnego rozstrzygania*”¹⁴⁴.

Dostojewski, przed Erichem Frommem, szczegółowo opisuje wszystkie aspekty „ucieczki od wolności”. Fromm twierdził, podobnie jak Dostojewski, że „egzystencja ludzka i wolność są od początku nierozłączne”¹⁴⁵. Podobnie też jak Dostojewski, Fromm odpowiada na pytanie o to, czy wolność człowieka jest w jakiś sposób ograniczona. Według Fromma, wolność nie jest dla człowieka wartością absolutną. Autor *Ucieczki od wolności* mówi o dwuznaczności wolności. „Wolność od” (wolność negatywna) nie jest, według niemieckiego psychologa i filozofa, równoznaczna z „wolnością do” (wolnością pozytywną). Mając na myśli „wolność od”, Fromm mówi o wolności od „instynktownie zdeterminowanego działania”¹⁴⁶; natomiast „wolność do” interpretuje jako złączenie się zindywidualizowanego człowieka ze światem, jego aktywną solidarność ze wszystkimi ludźmi. Takie zjednoczenie ze światem polegać ma na spontanicznej działalności, miłości i pracy. Zjednoczenie to ma odbyć się nie za pomocą pierwotnych więzi międzyludzkich, lecz poprzez jednoczenie się człowieka, jako wolnej i niezależnej jednostki z innymi wolnymi jednostkami¹⁴⁷. Jednakże dążność do wyrzeczenia się swojej indywidualności, będącej jednym ze sposobów przezwyciężania uczucia samotności i lęku, dążność do identyfikacji z grupą, oraz potrzeba podporządkowania się jakiemuś przywódcy, rodzi podstawowe zagrożenie - utratę wolności. Z kolei indywidualizacja jednostki zwiększa jej izolację i niepewność, a przez to zwątpienie we własną rolę we wszechświecie i sens własnego życia¹⁴⁸.

¹⁴⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, wyd. cyt., s. 484- 485.

¹⁴⁵ Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. Olga i Andrzej Ziemińscy, Warszawa 2004, s. 47.

¹⁴⁶ Tamże, s.47.

¹⁴⁷ Por. tamże, s.50-51.

¹⁴⁸ Por. tamże, s.50.

Autor *Mieć czy być* opisuje mechanizmy rezygnacji z wolności i próby przezwyciężenia samotności, będącej wynikiem indywidualizacji jednostki. Te mechanizmy to autorytaryzm, destruktywność i mechaniczny konformizm. Również Dostojewski, na przykładzie swoich bohaterów, opisuje niepokonany strach człowieka przed wolnością i jego bezskuteczne próby uwolnienia się od jej „ciężaru”. Bezskuteczność tych prób wynika z faktu, iż nawet rezygnacja z wolnego stanowienia o sobie, oddanie się w ręce tych, którzy rzekomo zdejmą z podmiotu odpowiedzialność za jego własne wybory, tak czy inaczej jest także wyborem, a więc pozorną ucieczką od wolności.

Mechanizm ucieczki od wolności, który Fromm nazywa autorytaryzmem, przejawia się poprzez dążenie do podporządkowania się komuś albo poprzez dążenie do dominacji, czyli inaczej w dążnościach masochistycznych i sadystycznych. Dążenia te wypływają z potrzeby podporządkowania sobie innych jednostek, uzależnienia ich od siebie lub skłonności do umniejszania sobie i podporządkowywania się siłom zewnętrznym. Zarówno masochizm jak i sadyzm wypływa, według Fromma, z potrzeby wyzbycia się indywidualnego „ja”, z potrzeby zrzucenia ciężaru, jakim jest wolność. Jest próbą wtopienia się i współuczestniczenia w większej całości, zewnętrznej wobec jednostki. Fromm twierdzi, iż „niemożność znoszenia samotności przez moje własne >>ja<< sprawia, że dążę do symbiotycznego stosunku z kimś innym”¹⁴⁹. Symbioza ta dotyczy zarówno sytuacji dominowania jednej jednostki nad drugą, jak i sytuacji bycia zdominowanym; dotyczy zarówno tendencji masochistycznych, jak i tendencji sadystycznych. Omawiany myśliciel wspomina również o samobójstwach jako „ostatniej nadziei tych, których zawiodło już wszystko, co miało ulżyć ich samotności”¹⁵⁰. Nie trudno znaleźć u Dostojewskiego opisy takich właśnie prób uwalniania się przed lękiem i samotnością, które niemiecki filozof nazwał autorytaryzmem. Najbardziej dobitnie strach przed wolnością, objawiający się próbą współuczestnictwa w „większej całości” i podporządkowania się siłom zewnętrznym, został wyrażony przez Dostojewskiego w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*. Czytamy w niej, że „...frasunkiem tych nieszczęsnych istot jest nie tylko

¹⁴⁹ Tamże, s. 156.

¹⁵⁰ Tamże, s. 151.

szukanie tego, komu by się ten lub ów mógł pokłonić, lecz znalezienie tego, w którego by wszyscy uwierzyli i wszyscy mu się pokłonili, i to koniecznie wszyscy razem. Właśnie ta potrzeba powszechności pokłonenia się jest najistotniejszą męką każdego poszczególnego człowieka i całej ludzkości od zarania wieków.”¹⁵¹

Kolejnym mechanizmem ucieczki od wolności jest destruktywność. Objawia się chęcią zniszczenia świata, z którego strony grozi człowiekowi niebezpieczeństwo. Przedmiotem tej destruktywności mogą być inne osoby, akty destrukcyjne mogą być także skierowane przeciwko samej jednostce. Bezpośrednim zaś powodem działań destruktywnych jest niespełnienie się w życiu. „Im bardziej pęd ku życiu zostaje zablokowany, - twierdzi Fromm - tym silniejszy jest pęd ku zniszczeniu”¹⁵². Akty destrukcyjne jednostki opisane przez Dostojewskiego, skierowane przeciwko sobie, jak i przeciw innym jednostkom, omawiane już były w tej pracy. Przykładami takich postaw są oczywiście Raskolnikow (dokonujący morderstwa), Kiryłow (dokonujący samobójstwa), popadający w „destrukcyjny bezwład” bohater *Notatek z podziemia*¹⁵³, czy ulegający manii prześladowczej bohater *Sobowótora*, Goladkin.

Mechaniczny konformizm, to następny sposób próby rezygnacji z „nieszczęsnego daru wolności”¹⁵⁴. Zdaniem Fromma polega on, najogólniej rzecz ujmując, na zniesieniu rozbieżności między „ja” a światem poprzez adoptowanie tego rodzaju osobowości, który akceptuje większość społeczności i który oferują wzory kulturowe. Mechanizm ten zasadza się na tłumieniu rzeczywistych pragnień człowieka i przyswojeniu sobie oczekiwań innych osób, zastąpieniu pierwotnego „ja” przez pseudo-„ja”¹⁵⁵. Przykładem takiej postawy może być pan Goladkin (*Sobowótór*), cechy

¹⁵¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, wyd. cyt., s. 475.

¹⁵² Tamże, s.178.

¹⁵³ Przytoczę jeszcze jeden fragment *Notatek z podziemia*, w którym bohater czerpie rozkosz z własnego poniżenia: „...dochożiło do tego, że doznawał jakiejs skrytej, nienormalnej, podławej uciechy, kiedy czasem w szczególnie obrzydliwą petersburską noc wracałem do swojego kąta, zdając sobie dobrze sprawę, że i dziś znowu popełniłem świństwo, że tego, co się stało, żadną miarą się nie odrobi, i w głębi duszy skrycie kąsałem się za to zębami, ćwiartowałem i szarpałem siebie tak, że gorycz przekształcała się w końcu w jakąś haniebną, obmierzlą lubość, a wreszcie w niewątpliwą, rzeczywistą rozkosz! (...) Wytłumaczę to: ową rozkosz wywoływała właśnie zbyt dokładna świadomość własnego poniżenia; poczucie, że dotarło się do ostatniej ściany.”, F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, wyd. cyt. s. 60.

¹⁵⁴ O sytuacji jednostki ludzkiej, dla której ciężar wolności okazał się zbyt duży, pisze również ks. Józef Tischner. Autor, omawiając powody „ucieczki od wolności” człowieka współczesnego, odwołuje się również do twórczości Fiodora Dostojewskiego. Zob. Józef Tischner, *Nieszczęśny dar wolności*, Kraków 1998, s. 9.

¹⁵⁵ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, wyd. cyt. s.196.

takie wykazują także *Dziwuszkini* (powieść *Biedni ludzie*), Piotr Wierchowienieński (*Biesy*) oraz wielu innych bohaterów Dostojewskiego¹⁵⁶.

Ciężar wolności okazuje się więc zbyt duży. Człowiek niejednokrotnie podejmuje próby rezygnacji z daru wolności, pomimo tego, iż rezygnacja ta jest niemożliwa. Korzystanie z funkcji wolności, jako niezbywalnej cechy ludzkiego podmiotu, jest obowiązkiem i koniecznym „zadaniem” człowieka. Dokonywanie wolnych wyborów przez podmiot jest warunkiem jego samostanowienia. Zdeterminowanie do samostanowienia stanowi zaś, między innymi, o istocie podmiotu metafizycznego i także w tym znaczeniu jego wolność nie jest wolnością absolutną: paradoksalnie – w możliwości wolnego podmiotu nie leży możliwość rezygnacji z wolnej woli. Wolność jest człowiekowi „zadana” - „...*jakakolwiek byłaby cena owej samodzielności i jakikolwiek jej wynik.*”¹⁵⁷. Człowiek jest więc, jakby to powiedział J.P. Sartre – na wolność skazany¹⁵⁸.

Wolność nie jest wolnością absolutną, nie tylko z powodu oczywistych ograniczeń (kiedy staje się samowolą, kiedy wkracza w wolność drugiego podmiotu, kiedy jest ograniczona przez empiryczne składniki egzystencji itd.), jest także cechą nadaną podmiotowi przez Absolut jako cecha niezbywalna. Dlatego wszystkie rozważania Dostojewskiego o wolności to także opis zewnętrznego przejawiania się zmagania podmiotu z problemem wolności. Dostojewski ukazuje wolność w charakterystyczny dla niego sposób i zgodnie z głównym założeniem filozofii *in actu*. Opisuje aktywność ludzkiego podmiotu w jego *byciu*, a więc i w stosunku do samego faktu wolności, który jest przecież warunkiem tej aktywności. Wolność ta jest zdecydowanie wolnością „do”, między innymi do autodefiniowania. Mimo to, ukazuje też Dostojewski wszystkie drogi „ucieczki od wolności”, przede wszystkim chcąc zaakcentować, że dla wolnego podmiotu wolność jest także „ideą do rozstrzygnięcia”, podobnie jak wszystkie pozostałe idee.

¹⁵⁶ O mechanizmach „ucieczki od wolności”, przedstawionych w twórczości Dostojewskiego zob. także B. Urbankowski, *Dostojewski. Dramat humanizmów*, wyd. cyt., s. 189-191.

¹⁵⁷ Por. przyp. 146, s. 82.

¹⁵⁸ „...człowiek skazany jest na wolność. Skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko co robi”, J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998, s. 39.

Podsumowując, rola wolności w eksperymencie metafizycznym sprowadza się do tego, iż wolność jest warunkiem *sine qua non* takiego eksperymentu. Stanowi ona jeden z podstawowych warunków (obok ontologicznego przedrozumienia struktury bytu, odnalezienia metafizycznej koordynaty, oraz idei jako miary w relacji człowiek – Absolut) eksperymentu metafizycznego. Definiowanie siebie, stawianie tezy eksperymentu metafizycznego, zmiana przyjętej na etapie *anticipo* treści „obiektywnej” idei na treść „nadaną” przez wolny podmiot, dokonuje się wyłącznie poprzez akt wolnej woli, czyli dzięki wolności. Jeśli więc wolność jest cechą podmiotu, pochodzącą od Transcendencji, podobnie jak obecna w świadomości człowieka „obiektywna” treści idei, to można powiedzieć, że Absolut daje człowiekowi jedynie funkcję wolności, czyli wolność samą, jako zdolność do dokonywania wyboru. Samego jednak wyboru podmiot musi dokonać sam. W tym właśnie znaczeniu wolność jest nie „dana” lecz „zadana” człowiekowi, wraz z ciężącą na nim odpowiedzialnością za siebie i konsekwencje dokonywanych przez siebie wyborów.

CZĘŚĆ TRZECIA. WNIOSKI

3.1. Główne cechy filozofii *in actu*

3.1.1. Człowiek jako podmiot i przedmiot filozofii *in actu*.

*Człowiek jest ważniejszy (...) od wszelkiego dzieła,
sam jest bowiem dziełem*¹⁷¹.

Twórczość autora *Braci Karamazow* zawiera wiele odpowiedzi na pytanie o człowieka, pomimo tego Dostojewski pozostawia swojego czytelnika przede wszystkim z pytaniem. I tak, jak trudno odnaleźć jednoznaczne rozwiązanie dla problemu rozważanego przez myśliciela, tak łatwo można odkryć treść stawianego przez niego pytania. Jest to pytanie o ludzki podmiot, jego kondycję, cel jego egzystencji i jego miejsce w strukturze bytów. Wyrażna i oczywista tendencja antropocentryczna¹⁷² w rozważaniach autora *Zbrodni i kary*, nie pozostawia wątpliwości, co do zadania, jakie postawił sobie Dostojewski. Zadaniem tym uczynił rozwiązywanie zagadki człowieka. Byt ludzki znajduje się w centrum zainteresowania rosyjskiego prozaika, spychając na plan dalszy myślenie o świecie i jego strukturze. Nawet pytanie o istnienie Boga, nurtujące pisarza przez całe życie, jest zadawane na marginesie pytania o ludzki podmiot. Rozważania o rzeczywistości, w której ludzka jednostka egzystuje, oraz pytanie o Absolut, są obecne w myśli Dostojewskiego jako konieczny horyzont myślenia o człowieku. Refleksja na temat konstrukcji świata pojawia się więc w badanej twórczości w konsekwencji pytania o status ontologiczny podmiotu. Ten ostatni musi być przecież umiejscowiony w jakiejś strukturze. Stąd też metafizyka Dostojewskiego, świat, jego hierarchiczna struktura, a nawet Absolut, są układem odniesienia dla samookreślającego się, wolnego podmiotu. Absolut staje się w tej koncepcji koordynatą metafizyczną dla definiującego się człowieka, „punktem

¹⁷¹ M. Bierdiajew, *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*, przeł. S. Chabiera, w: *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, pod. red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 2001, s. 251.

¹⁷² Jest to antropocentryzm głównie w znaczeniu aksjologicznym – człowiek występuje tu jako wartość bezwzględna wobec innych wartości, Dostojewski stawia go w centrum swojego zainteresowania (Bóg teoretycznie jest najwyższą wartością, ale myśl Dostojewskiego skupia się głównie na człowieku), oraz w sensie poznawczym – analizowanie wszystkich zjawisk z punktu widzenia ludzkiej jednostki (choć zawsze w odniesieniu do Absolutu).

odniesienia”, bez którego nic nie można orzekać o jednostce ludzkiej, jednak to człowiek interesuje Dostojewskiego najbardziej.

Przedmiot tej filozofii (człowiek), narzuca metodę filozofowania i warunkuje jej specyficzny charakter. Wyklucza to możliwość stawiania kategorycznych i ostatecznych twierdzeń na temat podmiotu. Należy uznać, że taka metoda myślenia o człowieku jest najbardziej adekwatnym sposobem uprawiania tej filozofii. Filozofia *in actu* jest filozofią pytań, właśnie ze względu na swój przedmiot, będący dynamicznym bytem, bytem *in statu nascendi*. Rozważanie problemu ludzkiego bytu jako dynamicznego podmiotu, narzuca taki sposób filozofowania i eksponuje pierwotne zadanie, przed jakim staje filozofia, a którym jest stawianie pytań. U Dostojewskiego na pierwszym miejscu znajduje się przedmiot filozofii - ludzka jednostka, potem myśliciel wybiera adekwatną dla tego przedmiotu metodę filozofii. Mamy tu do czynienia z myśleniem antropocentrycznym. Dostojewski chce „znaleźć w człowieku człowieka”¹⁷³, a poszukiwanie to opiera na samodoświadczeniu i samorozumieniu jednostki ludzkiej. Podmiot i zarazem przedmiot tej analizy jest wolny w procesie autokreacji i samoidentyfikacji w hierarchii bytów, a wolność jest jego niezbywalną cechą. Człowiek Dostojewskiego jest aktywnym podmiotem, bytem danym jedynie w swojej dynamice i w swoich zmianach. Dostojewski chce więc ukazać nieskończoną dynamikę bytu-człowieka, chce ukazać jego *bycie*. Analizując opracowania dzieł Dostojewskiego, można spotkać się z tezą, iż myśl autora *Zbrodni i kary* charakteryzuje się nie tylko antropocentryzmem, ale że mamy tu do czynienia także z antropoteizmem, czyli nadawaniem człowiekowi cech boskich¹⁷⁴. Teza ta jest słuszna, z jednym tylko, bardzo ważnym zastrzeżeniem - iż teoria „boskości człowieka” jest tylko jedną z wielu propozycji, pojawiających się u Dostojewskiego na temat statusu ontologicznego człowieka, jest jedną z wielu tez eksperymentu metafizycznego.

¹⁷³ Por. przyp. 4.

¹⁷⁴ Oto przykłady postaw bohaterów, którzy próbują się postawić w roli Absolutu, dla którego nie ma już racji wyższych jego bytu, niż on sam: „*Kto ma odwagę zabić siebie – twierdzi Kiriłłow, bohater Biesów – jest bogiem. Każdy może to zrobić, że nie będzie Boga i nic nie będzie.*”, F. Dostojewski, *Biesy*, wyd. cyt., s. 116; inny przykład to słowa Diabła – halucynacji Iwana Karamazowa, twierdzącego, iż z chwilą zniszczenia idei Boga: „*duch ludzki wzniesie się do boskości, do tytanicznej dumy i zjawi się Człowiek-Bóg. Nieustannie – dzięki swej woli i nauce - zwyciężając przyrodę, będzie odczuwał rozkosz tak wzniosłą, że zastąpi mu ona dawne nadzieje na rozkosze nieba. Każdy uświadomi sobie, iż umrze cały, bez zmartwychwstania i przyjmie śmierć dumnie i spokojnie, jak Bóg.*”, F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, wyd. cyt.

Filozofia *in actu* charakteryzuje się **tożsamością podmiotu i przedmiotu**. Człowiek jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem tej filozofii. Podmiot metafizyczny zadaje pytanie sam o siebie. Człowiek w ten sposób sam siebie tworzy. Mowa więc o zmienności bytu, który nie *jest*, ale ciągle *staje się*. Jeśli podmiot filozofii tożsamy jest z jej przedmiotem, tylko wtedy można mówić o zmienności „przedmiotu”, o bycie *in statu nascendi*. Wolny podmiot metafizyczny pozostaje w procesie ciągłych przemian. Wraz ze zmianą sposobu myślenia o sobie samym, człowiek zmienia całego siebie, całą swoją egzystencję. Możliwość taka jest największym przywilejem, ale i największą troską i ciężarem człowieka, gdyż staje się on całkowicie odpowiedzialny za siebie i swoje wybory. Wraz ze zmianą sposobu myślenia o sobie, zmienia się sposób funkcjonowania jednostki w świecie. Na tę zmianę istotny wpływ ma także omawiana w tej pracy funkcja idei dla podmiotu. Zmiana treści tezy eksperymentu metafizycznego pociąga za sobą nadanie nowych treści ideom (na przykład Dobra i Piękną), ideom, w odniesieniu do których człowiek dokonuje swoich codziennych wyborów. Idee są dla wolnego podmiotu miarą w relacji między nim a Absolutem, są „narzędziem” w procesie jego samorozumienia. Treści idei (także nowe, „nadane” przez podmiot treści) warunkują postępowanie i codzienne wybory człowieka. Pociąga to za sobą poważne konsekwencje dla życia jednostki. Na przykład wyrzeczenie się Boga, czyli postrzeganie samego siebie, jako istoty wyzwolonej z wszelkiej zależności, jako istoty całkowicie autonomicznej (i niesione za tą decyzją postanowienie o rozumieniu idei Dobra, jako równoznacznej z hasłem „wszystko dozwolone”), nie tylko nie umacnia człowieka, ale powoduje jego powolną degradację. Motywuje go do czynów sprzecznych z etyką chrześcijańską, jednym słowem wyzwala w człowieku zło. Stąd też analiza ateizmu¹⁷⁵, czy nihilizmu¹⁷⁶, której dokonuje Dostojewski, odsłania konsekwencje takiego postępowania, jak to ujął Ewdokimov, odsłania „trzy fundamentalne aspekty zła: brak

¹⁷⁵ Na temat refleksji nad ateizmem, obecnej w twórczości Dostojewskiego, zob. m. in.: Jacek Salij, *Ateizm w diagnozach i prognozach Dostojewskiego*, w: „Literatura na świecie”, Warszawa, marzec 1983, nr 3 (140), s. 103-116; Danuta Kułakowska, *Klasyfikacja postaw ateistycznych u Dostojewskiego*, „Euhemer. Przegląd religioznawczy”, Warszawa 1965, nr 5, s. 79-85.

¹⁷⁶ Oprócz najbardziej chyba znanego opracowania, dotyczącego analizy nihilizmu w twórczości Dostojewskiego (mam tu na myśli książkę L. Szestowa, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wyd. cyt.), zob. także, Jurij Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu. (Dostojewski i Nietzsche)*, przeł. A. Szymański, w: „Literatura na świecie”, Warszawa, marzec 1983, nr 3 (140), s. 157-191.

egzystencji samej w sobie - pasożytnicze życie – potworną narośl na bycie stworzonym przez Boga. Zło jest oszustwem, który nosi maskę bytu i ukrywa straszną tajemnicę własnej pustki, a w końcu parodiuje, naśladuje Dobro, buduje własne królestwo [...] Dostojewski zrywa ze zła wszystkie maski i wyznacza jego słaby punkt. Zło jest ubogie, biedne samo w sobie, nie posiada ontologicznego fundamentu, żyje marzeniami i kłamstwami”¹⁷⁷. Dostojewski demaskuje tak rozumianą wolność, udowadniając, że nie jest to już wolność, ale destrukcyjna samowola. Dokonanie jakiegokolwiek wyboru, na przykład - wyrzeczenie się Absolutu, czy nazwanie siebie bogiem, możliwe jest jednak tylko dzięki wolności, dlatego wolność jest największym i jednocześnie najbardziej znienawidzonym przywilejem podmiotu. Dostojewski przestrzega, że człowiek nie dorósł do odpowiedzialności, jaką nakłada na niego „przywilej wolności”. Jednostka ludzka niejednokrotnie myli ją z samowolą lub, „uginając się pod jej ciężarem”, pragnie jak najszybciej oddać ją w ręce „inkwizytorów”¹⁷⁸. Niemniej jednak, wolność jest cechą istotną podmiotu metafizycznego, warunkującą jego ciągłą zmienność, a zatem – cechą uniemożliwiającą mówienie o człowieku za pomocą aparatu „gotowych”, kategorycznych i ostatecznych twierdzeń.

Dostojewski realizuje swoją filozofię poprzez swoisty „tygiel” wielu różnych hipotez i twierdzeń na temat natury człowieka, co powodować może nieporozumienia interpretacyjne. Zapoznając się z opracowaniami myśli Dostojewskiego, napotykamy jednak na tezę, z którą zgadzają się niemal wszyscy badacze autora *Biesów*, jest nią pogląd, iż rosyjski pisarz uczynił człowieka centrum swoich zainteresowań. Dlatego „traktaty antropologiczne Dostojewskiego”, jak określa twórczość Dostojewskiego M.

¹⁷⁷ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 266-267.

¹⁷⁸ Na ten temat pisze Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, T. I, wyd. cyt., m.in. s. 482- 483, 484- 485. O *Legendzie* zob. m.in.: W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze. F. M. Dostojewskiego*, przeł. J. Chmielewski, wyd. cyt.; S. Bułgakow, *Iwan Karamazow, jako typ filozoficzny*, przeł. R. Papieski, w: *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s. 164; J. Smaga, *Wstęp do Zbrodni i kary*, w: tamże, BN, Wrocław 1987, s. LXXXV; E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980, s. 308-309; A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności*, w: tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, wyd. cyt., s.187; B. Urbankowski, dz. cyt., s. 269; Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1989, rozdziały: *Das Poem vom Großinquisitor und sein Dichter, Iwan Karamasoff, Die Legende und der Problemzusammenhang*, s. 129- 179.

Bierdiajew¹⁷⁹, głęboko analizujące zarówno ciemne i jasne strony natury człowieka, akcentujące absolutną „nieprzewidywalność” jego działań, nie tracą nigdy na aktualności, wpisując się swoją tematyką zarówno w klimat raskolniczej, XVII-wiecznej Rosji¹⁸⁰, XX-wiecznej, naznaczonej faszyzmem i stalinizmem Europy, czy wreszcie świata XXI-go wieku, przerażonego perspektywą terroryzmu¹⁸¹.

¹⁷⁹ M. Bierdiajew, *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*, przeł. S. Chabiera, w: *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontiewa i Bierdiajewa*, pod red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 2001, s. 250, wcześniej Bierdiajew pisze także, że „Dostojewski był przede wszystkim wielkim antropologiem, badaczem ludzkiej istoty (...) Cała jego twórczość to antropologiczne doświadczenia i eksperymenty (...) Dostojewski to (...) twórca doświadczalnej metafizyki natury ludzkiej.”[rozstrz. – M.P.], tamże, s. 249.

¹⁸⁰ Na temat Raskoła, czyli rozłamu w cerkwi prawosławnej w XVII wieku, zob. s.109, przyp. 194.

¹⁸¹ O mechanizmie odwrócenia wartości, którego skutków doświadczamy dzisiaj oraz aktualności Dostojewskiego w aspekcie problemu nihilizmu i terroryzmu, zob. m.in. André Glucksmann, *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, Warszawa 2003.

3.1.2. Absolut jako konieczny horyzont myślenia człowieka.

Metafizyka Dostojewskiego.

*„Bóg zadał nam tylko same zagadki, tu wszystko się zbiega,
tu jest harmonia wszystkich przeciwieństw”¹⁸².*

Zagadki zadane przez Boga nie dotyczą jedynie Piękną, Dobrą, czy wreszcie świata, w którym egzystuje człowiek, największą tajemnicą, według Dostojewskiego, okazuje się człowiek sam dla siebie. Rozwiązanie zagadki ludzkiego bytu nie może się jednak rozegrać w „metafizycznej próżni”. Dlatego też, wraz z przystąpieniem do eksperymentu metafizycznego, konieczne jest przyjęcie przez definiujący się podmiot pewnych założeń, dotyczących konstrukcji świata w ogóle. Zdefiniowanie apriorycznych założeń (antecedencji), dotyczących „układu odniesienia”, w którym istnieje człowiek, umożliwiło postawienie bardzo ogólnych tez, odnoszących się do sposobu myślenia Dostojewskiego o świecie. Pozwalają one na rekonstrukcję nie tylko antropologii, ale i najbardziej podstawowych założeń metafizyki Dostojewskiego. Przede wszystkim jednak należy uściślić, co rozumiem pod pojęciem „metafizyka”, w odniesieniu do filozofii Dostojewskiego, zwłaszcza w kontekście wielokrotnie powtarzanego w tej pracy zastrzeżenia, iż Dostojewski nie stworzył nigdy spójnego systemu metafizycznego. Biorąc pod uwagę fakt, iż Dostojewski nie dąży do stworzenia systemu metafizycznego, oraz, że niemal żadna z wypowiedzianych przez niego tez nie ma charakteru kategorycznie i ostatecznie wypowiedzianej prawdy (wszystko w jego filozofii ujawnia się w wielogłosowym polilogu), należy skupić się jedynie na określeniu najbardziej podstawowych przesłanek, na jakich opierał się pisarz przy konstrukcji swojego świata powieściowego. Tenże świat powieściowy stał się „areną”, na której Dostojewski przedstawił całą skomplikowaną dramaturgię poszukiwań podmiotu, dążącego do odkrycia zagadki własnego bytu. Dokonując charakterystyki świata, o którym pisze Dostojewski, posługuję się umownie terminem „metafizyka”, mając na myśli jedynie najbardziej ogólną teorię rzeczywistości i

¹⁸² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t.I, przeł. A. Wat, Wrocław 1998.

skupiam się przede wszystkim na określeniu sposobu definiowania się człowieka w tej rzeczywistości.

Refleksja nad opisanym przez autora *Braci Karamazow* procesem poszukiwania samego siebie przez wolny podmiot, pozwoliła na wyciągnięcie wniosku, że człowiek umiejscawia się w określonej strukturze. Jest to struktura hierarchiczna, zakładająca nietożsamość innych bytów, ich „nierówność” ontologiczną. Podstawowym założeniem metafizyki Dostojewskiego jest więc teza o hierarchiczności struktury bytowej. W tej hierarchii człowiek próbuje odnaleźć swoje miejsce. Definiowanie tego miejsca ma być możliwe dzięki wchodzeniu człowieka w relację z Absolutem (za pośrednictwem idei). Głównym zadaniem podmiotu metafizycznego, jest zdefiniowanie siebie w odniesieniu do Absolutu. Jest to próba określenia własnego statusu ontologicznego względem najwyższego bytu, względem Absolutu. Dokładna analiza tej relacji stała się jednym z najważniejszych etapów rekonstrukcji antropologii filozoficznej Dostojewskiego. Określiłam tą relację jako sposób ujmowania przez nasz umysł zależności zachodzących między poszczególnymi bytami, którego analiza pozwala na badanie natury części w danej całości (założyłam, iż „całością” jest świat w jego złożonej strukturze, człowiek natomiast jest „częścią” tej całości). Możliwość ujęcia przez umysł człowieka takich zależności miała pozwolić bohaterom Dostojewskiego na ustalenie ich miejsca w hierarchicznej strukturze bytów. Za pośrednictwem idei zachodzi relacja między człowiekiem i Absolutem. Idee spełniają w niej rolę miary – człowiek, określając swoje możliwości, co do wpływu na bytowość idei, dokonuje jednocześnie weryfikacji własnego statusu ontologicznego. Podmiot wychodzi z założenia, iż możliwość zmiany treści idei przysługiwać może wyłącznie bytowi umiejscowionemu wyżej w hierarchii bytowej, niż świat rzeczy materialnych i innych ludzi. Stąd też człowiek wysuwa wniosek, iż zmiana treści idei będzie prostym dowodem na zajmowanie wyższego miejsca w hierarchii bytów przez człowieka. Szczegółowo relacja ta opisana została w rozdziale *Relacja człowiek – Absolut*. Podsumuję więc tylko, że używam określenia „relacja między człowiekiem i Absolutem”, w odniesieniu do myśli filozoficznej autora *Zbrodni i Kary*, mając na myśli relację, dzięki której człowiek próbuje dokonać samoidentyfikacji. Bardzo istotny wniosek, który nasuwa się po takim ujęciu myśli Dostojewskiego, to

niemożliwość mówienia o człowieku (a zatem i o wszystkim, co człowieka dotyczy) bez odniesienia do Absolutu. Bezspornie problem Boga dręczy Dostojewskiego przez całe życie i ma to wyraźne odzwierciedlenie w jego twórczości. Pomimo jednak tego, że w rzeczywistości autora *Biesów* nurtuje nie tyle problem Boga, co problem Boga jako problem człowieka¹⁸³, czyli interesuje go przede wszystkim antropologia, a nie teologia, to mimo to, trzeba ostatecznie uznać, że nie ma możliwości scharakteryzowania rudymenarnych założeń metafizyki Dostojewskiego bez twierdzenia, iż świat Dostojewskiego niemożliwy jest bez Absolutu. Absolut jest koniecznym horyzontem myślenia człowieka i myślenia o człowieku, nawet wtedy, gdy człowiek ten buntuje się przeciwko Bogu, by manifestować swoją wolność. Stąd najważniejszym założeniem metafizyki Dostojewskiego jest umieszczenie na szczycie hierarchii bytowej Absolutu (u Dostojewskiego utożsamianego z Bogiem chrześcijańskim). Być może teza o Absolucie jako najwyższej wartości i najdoskonalszym bycie jest relacjonowana przez pisarza z nadmierną „butą”, ośmiela się on bowiem przesuwając Boga do roli „koordynaty metafizycznej”, punktu odniesienia dla człowieka, powodując, *de facto*, wysuwanie na plan pierwszy swoich rozważań - człowieka. Być może jednak, jak słusznie zauważa Bierdiajew: „...tajemnica Boga lepiej objawia się przez tajemnicę człowieka, niż przez zwrócenie się do Boga poza człowiekiem”¹⁸⁴. Sądzę, że to najwłaściwsze ujęcie tego, co Dostojewski chce powiedzieć w swojej filozofii na temat relacji człowieka z Absolutem. Nie traktuje jej jako „statycznej” i niezmiennej przez bezwarunkową zgodę bohaterów powieści na rolę bytu „niższego w hierarchii”, ale opisuje tę relację, jako dynamiczną „drogę” definiowania się wolnego podmiotu. Taka „buta” wydaje się Dostojewskiemu usprawiedliwiona dzięki założeniu, że człowiek jest bytem uprzywilejowanym darem wolności. Człowiek, wraz z otrzymaniem od Boga wolności, otrzymał „upoważnienie” do wejścia w tak rozumianą relację z Absolutem. Nie jest więc prawdą, jakoby uznanie Absolutu za koordynatę metafizyczną definiującego się podmiotu, było jakimkolwiek umniejszaniem roli, jaką w skonstruowanym przez siebie świecie Dostojewski przyznaje Absolutowi. Najwyższa

¹⁸³ Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 14.

¹⁸⁴ Tamże, s.14.

Transcendencja w rozważaniach rosyjskiego myśliciela zawsze, *a priori*, stoi na szczycie hierarchii bytowej i nic nie może być orzekane bez odniesienia do niej.

Twierdzę również, że określenie podstawowych założeń metafizyki Dostojewskiego, którymi są: hierarchiczność struktury bytowej, specyficzna rola idei, jako miary relacji między człowiekiem i Absolutem, oraz niemożliwość orzekania o człowieku bez odniesienia do Absolutu (a tym samym konieczność istnienia Absolutu w koncepcji świata, którą przedstawia Dostojewski), ogranicza możliwości badacza dotyczące rekonstrukcji metafizyki Dostojewskiego¹⁸⁵. Możliwości te wydają się niewielkie, jeśli następujące założenia zostaną konsekwentnie spełnione:

- 1) Oddzielenie filozofii Dostojewskiego od konkretnego wyznania pisarza, czyli rezygnacja z rozpatrywania jego „systemu” metafizyki, na podstawie wielokrotnie deklarowanej przez niego przynależności do wyznania prawosławnego, tj. zgodnie z ontologicznymi i kosmologicznymi rozstrzygnięciami, poczynionymi na gruncie teologii prawosławnej.
- 2) Oddzielenie go od sytuacji społeczno-politycznej w której tworzył, czyli nie porównywanie i nie przypisywanie Dostojewskiemu tez głoszonych na przykład przez słowianofilów.
- 3) Rezygnacja z analizy odniesionej do faktów biograficznych, takich jak na przykład choroba pisarza. Dostojewski chorował na epilepsję, stąd też niektórzy z jego bohaterów zmagają się z tą „świętą chorobą”. Przez samego Dostojewskiego i przez wielu jego interpretatorów choroba ta traktowana była w sposób szczególny – atak epilepsji uważany był za moment osiągnięcia panteistycznej pełni, poczucia spójni z wyższym światem¹⁸⁶.

Sadzę, że najśluszniej uwolnić Dostojewskiego od tego rodzaju interpretacji i skupić się nad obiektywną, wewnętrzną intencją samych dzieł pisarza, na *intentio operis*. Wtedy znajdziemy tam przede wszystkim wnikliwy dyskurs na temat sytuacji człowieka w świecie. Problem ogólnej, filozoficznej refleksji na temat konstrukcji

¹⁸⁵ Możliwość rekonstrukcji metafizyki Dostojewskiego zakłada I. I. Евлампиев, postuluje określenie metafizyki Dostojewskiego jako personalistyczny irracjonalistyczny monizm, gdzie persony są punktem wyjścia a irracjonalność charakterem relacji między Absolutem a empiryczną jednostką. Por. I. I. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX - XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, Часть 1, Издательство: Алетейя 2000 г, s. 171.

¹⁸⁶ Tak na przykład przedstawia tę problematykę J.L. Krakowiak, por. dz. cyt. s. 310 – 313.

świata, jest tylko sceną, schematycznie zarysowanym „szkicem”¹⁸⁷, na którym umieszczone są rozważania o człowieku. Bardziej szczegółowe wnioski o „systemie” metafizyki Dostojewskiego, wyciągane na podstawie tak „mglistych” przesłanek byłyby tylko, jak powiedziałam na początku, sztucznym i nieuprawnionym zabiegiem.

¹⁸⁷ Mówiąc o „schematycznym zarysowaniu” mam na myśli oczywiście metafizykę Dostojewskiego, świat powieściowy Dostojewskiego jest światem bogatym, wnikliwie opisanym i barwnym, ale jako rzeczywistość literacka, w której pisarz umieszcza fabułę swoich opowiadań i powieści.

3.1.3. Metoda *pro i contra*

„Żywą wiedzę i świadomość, odczuwaną bezpośrednio
ciałem i duszą, całym procesem życiowym,
osiągnąć można tylko drogą >>pro i contra<<,
przez którą trzeba samemu przejść.”¹⁸⁸

Niezmierzone bogactwo myśli i sądów (nierzadko przeciwnych) o świecie i człowieku nie uprawnia do stawiania tej myśli zarzutu niespójności, eklektyczności, czy wręcz sprzeczności¹⁸⁹. *De facto* spójna filozofia Dostojewskiego, zawarta *implicite* w jego dziełach, możliwa jest do scharakteryzowania, między innymi dzięki eksplikacji specyficznej metody, którą stosuje autor *Biesów*.

Omówiona w pierwszym rozdziale polifoniczność dzieł Dostojewskiego, wyklucza deszyfrowanie spójnego systemu jego filozofii na podstawie koncepcji ideologicznych poszczególnych bohaterów. Byłoby to sztuczne homofonizowanie (określenie Bachtina) tej myśli¹⁹⁰. Typ myślenia artystycznego, które za Bachtinem nazywam polifonicznym, ma u Dostojewskiego swoje odzwierciedlenie w typie jego myślenia filozoficznego. Metodę filozofowania, o której tu mowa nazywam metodą *pro i contra*. W swoich najogólniejszych założeniach charakteryzuje się ona pierwszeństwem pytania nad kategoryczną na to pytanie odpowiedzią, metoda *pro i contra* jest więc metodą „filozofii pytań”, a nie „filozofii odpowiedzi”. Wybór takiej metody uwarunkowany został przez przedmiot tej filozofii - człowieka. Człowiek ten pojmowany jest jako dynamiczny podmiot, byt znajdujący się w procesie *stawania się*,

¹⁸⁸ Por. przypis 3 niniejszej pracy.

¹⁸⁹ A. Walicki, rozpoczynając swoje rozważania na temat zagadnienia wolności u Dostojewskiego, słusznie krytykuje tych badaczy rosyjskiego myśliciela, którzy nie doceniają Dostojewskiego – filozofa, zarzucając mu niespójność jego myśli, twierdzi więc: „>> Dostojewski - podobnie jak Tolstoj – to wielki pisarz, lecz słaby myśliciel<<. Oto stereotypowa teza komentatorów, do dziś usiłujących utrudnić zrozumienie pełnych wymiarów genialności autora *Braci Karamazow*.”, A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności* w: tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, wyd. cyt., s. 153. Z kolei Lech Budrecki pisze: „Krytycy, a także historycy literatury z reguły wybierają jakąś wizję świata spośród wielu przekazywanych przez dzieło. Jest to zabieg zgoła niewinny. Pod tym jednakże warunkiem, że badacz zdaje sobie sprawę z tego, co czyni, że świadom jest częściowości swojej egzegezy i że świadomość tę uzewnętrznia. Mówiąc nieco prościej – wybór jednego z wielu wyłączających się wzajemnie systemów przekonań wyprowadzanych z dzieła nie prowadzi do fałszu dopóty, dopóki w ten czy inny sposób nie twierdzimy, nie dajemy do zrozumienia, że jest to system jedyny, i że inny dziełu nie przysługuje.” L. Budrecki, *Antropologia filozoficzna Dostojewskiego*, w: „Literatura na świecie”, nr 3 (140), Warszawa, marzec 1983, s. 279-280.

¹⁹⁰ Por. rozdział *Homofonia idei „gotowych” a polifonia Dostojewskiego* niniejszej pracy.

będący więc *par excellence* bytem *in statu nascendi*. Z tego właśnie powodu, iż badany byt jest bytem *in statu nascendi*, czyli z powodu niemożliwości ustalenia jego *status quo* inaczej, niż ze względu na jego ciągłą zmienność, zrodziła się u Dostojewskiego specyficzna metoda filozofowania, czyli metoda *pro i contra*. Nieustanne ścieranie się różnych głosów na temat człowieka, traktowanie różnych tez z tą samą atencją i obdarzanie ich tak samo mocnym „zapleczem” argumentów, to pierwsze, najłatwiej dostrzegalne cechy stosowanej przez Dostojewskiego metody filozoficznej. Taki rodzaj wykładni filozoficznej nie tylko nie deprecjonuje tej myśli, ale jest najskuteczniejszą i najtrafniejszą metodą jej prezentacji. Metoda odzwierciedla podstawowe wyznaczniki tej koncepcji antropologii, czyli: dynamizm bytu człowieka, zaakcentowanie wolności podmiotu metafizycznego w procesie jego samostanowienia, ale także tragizm i poczucie absurdu, z którym jednostka się zмага. Na czym polega ta specyficzna koherencja metody *pro i contra* z treściami za jej pomocą przekazywanymi? Spróbuję to wyjaśnić. Zarówno metoda filozoficzna, jak i znakomicie ją odzwierciedlająca metoda artystyczna, stosowana przez autora *Zbrodni i kary*, są nowatorskie i eksperymentalne¹⁹¹. Podobnie, ważna dla tej myśli, a omówiona w drugiej części pracy, metoda autodefiniowania się podmiotu, którą nazwałam eksperymentem metafizycznym, wskazuje na oryginalność myśli filozoficznej Dostojewskiego. Opisanie eksperymentów metafizycznych musiało się wiązać z konsekwentnym przedstawianiem, na przykładzie bohaterów, różnych tez eksperymentu metafizycznego, czyli różnych definicji człowieka. Z tego też wynika znamienna dla Dostojewskiego „różnorodność, a nawet – jak pisze H. Brzoza – sprzeczność wyobrażeń o świecie – nawet u jednego i tego samego bohatera, dla którego żaden pogląd, a więc i żadna >>wersja<< konkretnych faktów nie może się okazać raz na zawsze niewątpliwą i wiarygodną”¹⁹². Celem tych zamierzeń było ukazanie nieskończonej dynamiki bytu człowieka, jako bytu *in statu nascendi*, jako bytu poszukującego własnej definicji. Powtarzane od wieków pytanie o człowieka zostało tu wypowiedziane z największą bodaj siłą i być może nigdy pełniej i dosadniej,

¹⁹¹ W kontekście dokonań literackich dziewiętnastowiecznej Rosji, Dostojewski jest nowatorski między innymi ze względu na komplikowanie spójnej najczęściej w tradycyjnych XIX-wiecznych przedstawieniach literackich wizji świata. Rzeczywistość artystyczna prozy Dostojewskiego charakteryzuje się tym, iż czas i przestrzeń nie mają dla niej istotnego znaczenia, por. H. Brzoza, *Myśl a forma*, wyd. cyt. s. 69.

¹⁹² H. Brzoza, *Dostojewski, myśl a forma*, wyd. cyt. s. 70

niż przez Dostojewskiego, nie został ukazany *status questionis* pytania o człowieka. Poszukiwanie to skutkowało wielością rozpatrywanych na gruncie tej filozofii, możliwych definicji człowieka (które nazwałam tezami eksperymentu metafizycznego). Ta różnorodność nierzadko sprzecznych tez, dotyczących statusu i kondycji człowieka, charakteryzuje dzieła Dostojewskiego, nie świadcząc o ich myślowej niespójności. Stąd twórczość pisarza jest interpretowana w różnorodny sposób, i także te interpretacje niejednokrotnie przeczą sobie nawzajem. Wynika to również ze swoistości języka artystycznego, którego odrębność, a zarazem „uniwersalność” generuje nieskończone bogactwo komunikowanych treści¹⁹³. Ma to związek z opisywaniem człowieka przez Dostojewskiego jako dynamiczny podmiot, podmiot poszukujący własnej definicji i formułujący różne hipotezy na temat swojego statusu ontologicznego. Dla rosyjskiego myśliciela najlepszym sposobem mówienia o człowieku, jest właśnie metoda *pro i contra*, czyli zestawianie różnych, równouprawnionych poglądów na temat ludzkiego bytu w jednym dziele, a nawet wkładanie ich w usta jednego bohatera. Taka metoda filozofowania, której znakomitym medium stał się język literacki, wymagała od pisarza stworzenia nowego gatunku literackiego, będącego najlepszym jej odzwierciedleniem. Gatunek ten Bachtin nazwał powieścią polifoniczną. H. Brzoza, nawiązując do badań Bachtina, charakteryzuje omawianą twórczość jako „poetykę dysonansu”. Wymienieni badacze nie zgadzają się wprawdzie ze sobą co do tego, czy mamy tu do czynienia z „poetyką dopełnień”, czy też z „poetyką zaprzeczeń”, niewątpliwie jednak oboje słusznie zauważają, iż z punktu widzenia literaturoznawczego, mamy u Dostojewskiego do czynienia z nowatorską metodą budowania świata powieściowego, polegającą na konsekwentnym zestawianiu różnych, pozornie niespójnych sądów na temat świata i człowieka.

Należy zaznaczyć, iż określenie *pro i contra*, zastosowane w odniesieniu do metody filozoficznej Dostojewskiego, sugeruje posługiwanie się przez myśliciela zawsze dwoma przeciwstawnymi sędziami na określony temat, a więc wskazuje na posługiwanie się przez Dostojewskiego metodą dialogu. Tak jednak nie jest. Sądów takich napotykamy niejednokrotnie więcej, mając do czynienia, używając określenia

¹⁹³ Por. tamże, s. 15.

Bachtina, ze swoistą polifonią głosów i świadomości. Dlatego trafniej byłoby mówić tu nie o dialogu ale o swoistym polilogu. Zgadzać się z tym, pozostaje jednak przy określeniu metody Dostojewskiego, jako metody *pro i contra*, gdyż sam pisarz takiego określenia użył. Określenie *pro i contra*, być może nie tak precyzyjne i ścisłe, jak na przykład pojęcia stosowane przez M. Bachtina, H. Brzozę, czy innych badaczy Dostojewskiego, jest jednak słuszne z następujących powodów: pierwszy, to nacechowanie ematywne, które niesie ono za sobą. Wskazuje wszakże na nieustanne ścieranie się ze sobą poglądów i myśli na temat świata i człowieka, to jest, odzwierciedla dynamizm kształtowania się wiedzy podmiotu o sobie samym i wyklucza stawianie kategoriycznych i ostatecznych odpowiedzi na pytanie o status ludzkiego bytu. Autor *Braci Karamazow* wychodził z założenia, iż aktywność, czyli „nie-obojętność” wobec własnej egzystencji, czynne uczestnictwo w tworzeniu własnego bytu, jest jednym z najważniejszych celów człowieka. Zważywszy więc na ukazywanie dynamizmu stającego się podmiotu, jako jednej z zasadniczych cech omawianej tu filozofii, zastosowanie pojęcia *pro i contra*, wydaje się trafne. Pojęcie to skutecznie odzwierciedla wszechobecną w twórczości Dostojewskiego atmosferę rozdwojenia i dysharmonii i idącego za tym wrażenia niepokoju, napięcia, a także pozbawienia gruntu, które Rosjanie określają jako *biespoczwiennost*¹⁹⁴. Cezary Wodziński uzasadnia to rozdwojenie doświadczeniem i pozostawianiem (a raczej sobowtórny powtórzeniem) Rosji czasów pisarza pod wpływem Raskoła¹⁹⁵. C. Wodziński pisze: „Kiedy Szatow powiada w *Biesach* do Mikołaja Stawrogina: >>Pan zatracił zdolność rozróżniania dobra i zła... << [...]...to znajdujemy się w samym środku świata Raskoła, na terytorium raskolniczej Rosji. [...] >>Świat przedstawiony

¹⁹⁴ Na temat „pozbawienia gruntu”, rosyjskiego *biespoczwiennost* (niem. *Grund –losigkeit*) w Rosji zob. Cezary Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja. Czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s.6.

¹⁹⁵ Raskoł – rozłam w cerkwi prawosławnej w XVII w., etym. ros. *raskólnik* (l.poj.) – schizmatyk, rozłamowiec. M. Bierdiajew twierdzi, że z Raskoła „bierze początek głębokie rozdwojenie w życiu rosyjskim i rosyjskiej historii, wewnętrzny rozłam, który będzie się ciągnął aż do rosyjskiej rewolucji.” M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1999, s. 15-16, cyt. za: C. Wodziński, dz. cyt., s. 15. Na temat Raskoła zob. także: Marek Kwiecień, *Prawosławna wizja człowieka. Introdukcja antropologii przeobstwienia*, w: M. Szcześniak (red.), „Europa Wschodu i Zachodu” Nr 1, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997; Marek Kwiecień, *Raskoł a prawosławna koncepcja starcostwa*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa Wschodu i Zachodu*, Nr 4, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000; Cezary Wodziński, *Łaskawość grzechu. Dostojewski i Raskoł*. [w:] *Grzech*. Praca zbiorowa, red. A. Czekanowicz, A. Rosiek. Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004 (Seria „Punkt po punkcie”); Karol Dębiński, *Raskoł i sekty Prawosławnej Cerkwi Rosyjskiej. (Szkic historyczny)*, Warszawa, Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich, 1910. - [4], 2, II, 4, II, s.112; Boris Andriejewicz Uspienski, *Religia i semiotyka*, wyd. Słowo/obraz terytoria, seria Idee, Gdańsk 2002, rozdział o Raskole w XVII wieku.

Dostojewskiego stanowi izomorficzną reprodukcję struktury rosyjskiego doświadczenia Raskoła¹⁹⁶. Sądę jednak, że przede wszystkim rozdwojenie i dysharmonia, którą ukazuje Dostojewski na przykładzie bohaterów, takich jak Goladkin (*Sobowtór*), Stawrogin i Kiryłow (*Biesy*), Raskolnikow (*Zbrodnia i kara*), Procharczyn (opowiadanie *Imćpan Procharczyn*), Połzunkow (opowiadanie *Połzunkow*), Iwan Karamazow (*Bracia Karamazow*)... przykłady można mnożyć, ukazuje duchowe, wewnętrzne rozdwojenie, towarzyszące Rosjaninowi nie tylko w czasie Raskoła, ale w każdych czasach i – co najistotniejsze - nie tylko Rosjaninowi, ale wielu ludziom, bez względu na narodowość i przynależność do określonej kultury (na przykład „kultury Zachodu”, czy „Wschodu”). Na tym polega przecież genialna uniwersalność myśli Dostojewskiego i dzięki temu nawet dzisiaj (a może zwłaszcza dzisiaj) filozofia Dostojewskiego zasługuje na szczególną uwagę.

Innym argumentem na rzecz określenia metody filozoficznej Dostojewskiego jako metody *pro i contra* jest właśnie odróżnienie metody artystycznej, przejawiającej się i możliwej do zbadania na gruncie literaturoznawczym, od metody filozoficznej rosyjskiego myśliciela. Metoda artystyczna, realizowana za pomocą powieści polifonicznej, nazwana metodą polilogu, czy też „poetyka zderzeń” jest co prawda odzwierciedleniem metody filozoficznej, jednak pozostaje narzędziem i sposobem organizacji tekstu literackiego. Dopiero na poziomie sensów i głębszego jej odczytania ujawnia ona myśl za jej pomocą konstruowaną. Filozofia ujęta za pomocą tego przekazu, stanowi odrębną przestrzeń badawczą, którą dla jasnego i precyzyjnego jej eksplikowania, wyposażyć należy w odrębny aparat pojęciowy.

I wreszcie, co najważniejsze dla przeprowadzanej przeze mnie analizy, metoda *pro i contra* znakomicie funkcjonuje także jako sposób prezentacji problematyki, związanej z funkcją idei w antropologii i metafizyce Fiodora Dostojewskiego. Ideom tym przypisane są w myśli rosyjskiego prozaika także różne, niejednokrotnie przeciwstawne treści, o czym mowa była w rozdziale *Schemat antynomii*. Przypomnę, że różne definicje człowieka, funkcjonujące w tej filozofii (jako tezy eksperymentu metafizycznego) oraz różne treści „nadane” ideom przez wolny podmiot, charakteryzuje współzależność. Współzależność ta polega na wynikaniu treści

¹⁹⁶ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja. Czyli o filozofowaniu siekierą*, wyd. cyt., s. 59.

„nadanej” idei przez podmiot, od treści tezy eksperymentu metafizycznego. W związku ze współzależnością „nadanej” treści idei, od treści tezy eksperymentu, mamy do czynienia w myśli Dostojewskiego nie tylko z wielością różnych tez dotyczących statusu ontologicznego człowieka, ale także z różnorodnością treści idei, na przykład Dobra i Piękna. Funkcjonujące w tej filozofii, często przeciwstawne treści idei (co nazywam ich dialektyką), podobnie jak napotykanne w tej twórczości różne definicje człowieka, nie świadczą o niespójności myśli autora *Braci Karamazow*, ale są zamierzonym zabiegiem. Wielość i różnorodność treści idei, występująca w myśli Dostojewskiego, nie tylko pomaga w ukazaniu funkcji idei jako miary relacji między człowiekiem i Absolutem, ale wskazuje także na konsekwencję w posługiwaniu się przez pisarza charakteryzowaną tu metodą filozofowania. Dialektyka idei w filozofii Dostojewskiego, czyli współlistnienie wielu różnych i nie znoszących się wzajemnie treści idei, wynika z określonego statusu bytu analizowanego w tej myśli, czyli bytu człowieka. Byt ten, jako byt *in statu nascendi*, nie *jest* ale *staje się* jako wolny podmiot. Dzięki samookreślanu się, poprzez wchodzenie w relację z Absolutem, za pośrednictwem idei, podmiot sam siebie tworzy, będąc jednocześnie tworzywem i współtwórcą własnego bytu. Ukazanie dialektyki idei oraz schematów, którymi posługuje się człowiek w procesie autodefiniowania, udało się Dostojewskiemu najpełniej właśnie dzięki stosowaniu przez niego metody *pro i contra*.

3.1.4. Antropologiczne podstawy dialektyki idei.

Po sprecyzowaniu podstawowych cech filozofii Fiodora Dostojewskiego, czyli charakterystycznego dla niej antropocentryzmu, eksponowania przez Dostojewskiego roli wolności jako niezbywalnej cechy ludzkiego podmiotu, niemożliwości mówienia o człowieku bez odniesienia do Absolutu, oraz specyficznej metody filozoficznej, którą stosuje Dostojewski, można ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o przyczynę obecności w myśli Dostojewskiego tzw. „dialektyki idei”. Udzielenie tej odpowiedzi wymagało zdefiniowania i określenia statusu samej idei w badanej myśli, analizy tzw. eksperymentu metafizycznego, zrekonstruowania podstawowych założeń antropologii filozoficznej Dostojewskiego i wreszcie – określenia rudymenarnych założeń jego metafizyki. Dopiero na tej podstawie można ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o podstawy dialektyki idei w twórczości Dostojewskiego. Zanim to nastąpi, podsumuję najważniejsze wnioski tej pracy:

1. Idea funkcjonuje w filozofii Dostojewskiego jako miara relacji między człowiekiem i Absolutem, spełnia rolę „narzędzia”, danego człowiekowi od Absolutu (pomocnego m.in. w autodefiniowaniu). Zakładam, iż idee zostały dane człowiekowi przez Absolut, w związku z uzasadnianym wcześniej twierdzeniem, iż na gruncie filozofii *in actu* nie można mówić o człowieku (a więc i orzekać o niczym, co człowieka dotyczy) bez odniesienia do Absolutu. Idee nie są tworem ludzkiego umysłu ani samoistnym, autonomicznym bytem. Funkcja idei, jako „miary” w relacji człowiek – Absolut, polega na tym, że w zależności od tego, jak człowiek odnosi się do idei (czyli w jaki sposób ją „rozstrzyga”), w taki sposób określa swoje miejsce w stosunku do Absolutu; umieszcza się więc na równi z Nim, lub określa siebie jako byt zależny od Boga i mu podległy.

2. Dialektyka idei zdefiniowana została jako współistnienie na gruncie myśli Dostojewskiego różnych i nie wykluczających się wzajemnie treści idei, nadawanych ideom przez wolny podmiot, w procesie jego samostanowienia.

3. Zmiana treści idei możliwa jest dzięki wolności.

4. Nowa, „nadana” treść idei wynika bezpośrednio z treści tezy eksperymentu metafizycznego.

5. Tezy eksperymentu metafizycznego mogą być różne, gdyż człowiek, dzięki wolności, posiada przywilej samostanowienia.

I jeszcze jedna, istotna uwaga na temat sposobu definiowania idei przez wolny podmiot. Problematyka idei (zwłaszcza idei Dobra i Piękną) zajmuje w myśli Dostojewskiego bardzo ważne miejsce, myśliciel poświęca jej wiele uwagi, wnikliwie analizując różne sposoby rozumienia idei przez człowieka. Nasuwa się więc pytanie, czy tak scharakteryzowana idea (czyli jako miara relacji, jako „narzędzie” w procesie samorozumienia podmiotu) nie jest pewnego rodzaju „degradacją” samej idei? Idei, która w historii filozofii zajmowała zawsze tak „eksponowane stanowisko”. Twierdę, że nie. Po pierwsze, zmiana treści idei nie jest zmianą w zakresie jej „obiektywnej” bytowości (a przynajmniej nie można tego w żaden sposób dowieść). W ostatecznym rozrachunku, człowiek, dokonujący eksperymentu metafizycznego ponosi klęskę, nie otrzymuje wiedzy niepodważalnej na temat swojego statusu ontologicznego, jego działania są nieskuteczne. Po drugie, idee dane człowiekowi w jego „przedrozumieniu” świata, czyli w postaci jednej z antecedeni, są rozumiane przez bohaterów Dostojewskiego jako zgodne w swojej „obiektywnej” treści z treściami niesionymi przez etykę chrześcijańską. Etyka chrześcijańska zaś, utożsamia idee Dobra, Piękną i Prawdy, w największym uproszczeniu, z istotą Najwyższą, czyli z Bogiem. To z pewnością nadaje samym ideom odpowiedni „ciężar metafizyczny”. Skoro więc podmiotowi ostatecznie nie udaje się wpłynąć na „obiektywną” treść idei, nie może tu być mowy o „degradacji” idei. Po trzecie, Dostojewski najwięcej uwagi poświęca ideom Dobra i Piękną, zaświadcza o tym, iż bardziej interesuje go tematyka antropologiczna niż metafizyczna. Myśliciel nie ma zamiaru zabierać głosu w dyskusji nad ontologiczną strukturą bytu idei, przyjmując *a priori*, że „obiektywnie” idee Dobra i Piękną pochodzą od Boga i ich treść jest zgodna z treścią proponowaną przez naukę chrześcijańską. Idee interesują więc Dostojewskiego wyłącznie w tym zakresie, w jakim spełniają określoną rolę dla człowieka. Jeśli zaś chodzi o ideę Prawdy, jest traktowana przez Dostojewskiego, jakby była tylko ideą „Prawdy Człowieka”, a nie ideą „Prawdy Świata”. Dostojewski nie poszukuje „Prawdy Świata”, autor *Braci Karamazow* chce znaleźć „człowieka w człowieku”. Odkrycie idei Dobra i Piękną zdaje się być dla Dostojewskiego jednoczesnym

odkryciem Prawdy. Te idee stanowią dla pisarza trójjedyny klucz do rozumienia świata, a raczej siebie w świecie. Ich wzajemna korelacja nigdzie, tak jak u Dostojewskiego, nie ukazuje się pełniej. Jeśli Dobro to Chrystus, jest Nim także i Piękno i Prawda. Jeśli Prawda to niczym nie ograniczone, samowolne „Ja” jednostki, to jednocześnie to indywidualistyczne i samowolne „ja” stanowi dla siebie wzór Piękna i Dobra zarazem. Jeśli Piękno to „Sodoma”, to także Dobro i Prawda realizują się, w mniemaniu człowieka, w rozpuszcie, brudnych myślach i w podleganiu degradującej, wewnętrznej dysharmonii. Dostojewski nie rozważa obiektywnego bytu idei (w rozumieniu klasycznej ontologii), ukazuje tylko, jaką rolę idee pełnią dla człowieka. Podmiot uzgadnia przecież swoje postępowanie z treścią, jaką nadał ideom, na przykład Dobra i Piękna.

Wolny podmiot orzekając o sobie, orzeka jednocześnie o treści idei. Realizacja tych idei w codziennej egzystencji, wcielanie ich w czyn, jest sposobem potwierdzania, lub zaprzeczania nadanej sobie definicji, jest „ustawianiem się” w stosunku do Absolutu – poniżej Niego, lub na Jego miejscu. Czym jest więc uwarunkowana dialektyka idei u Dostojewskiego? Na pierwszym poziomie odczytania dzieła, zgodnie z metodą *pro i contra*, dialektyka idei to wzajemne funkcjonowanie i nie wykluczanie się równouprawnionych, różnych treści idei, zarówno Dobra, Piękna i Prawdy. Głębsze odczytanie pokazuje, że idee spełniają dla człowieka określoną funkcję w procesie jego samorozumienia. Ich realizacja jest sposobem manifestacji podmiotu tego jaką relacją jest dla niego relacja z „Transcendencją”. Czy jest to relacja podległości, zależności, czy jest to relacja równouprawnionych bytów. Realizacja określonej treści idei jest manifestacją własnej definicji, dokonywaną przez podmiot. Podmiot może definiować się w różny sposób, a treść idei zależy ściśle od tego definiowania. Człowiek definiuje idee zgodnie z przyjętą definicją siebie samego. Treść „nadana” idei przez wolny podmiot wynika ze sposobu, w jaki podmiot definiuje sam siebie, stąd dialektyka idei wynika bezpośrednio ze sposobu, w jaki w twórczości Dostojewskiego scharakteryzowany został człowiek. Wolny podmiot może dowolnie definiować nie tylko siebie ale, co za tym idzie – treść idei. Ze względu na fakt, że zmiana treści idei jest bezpośrednio uwarunkowana przez treść tezy

eksperymentu metafizycznego, twierdząc, iż dialektyka idei u Dostojewskiego ma ściśle antropologiczne podstawy¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Zarówno „ideę” jak i „dialektykę idei”, rozumiem zgodnie z przyjętymi wcześniej ich definicjami. Por. definicja „idei” i „dialektyki idei” w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy. Teza, iż dialektyka idei ma antropologiczne podstawy, jest tu rozpatrywana wyłącznie na gruncie filozofii Dostojewskiego, która nie bada statusu ontologicznego idei, analizuje wyłącznie funkcję, jaką idea pełni dla człowieka. Gdyby twierdzenie takie rozpatrywać z perspektywy klasycznej ontologii, nie miałoby ono uzasadnienia.

3.2. Filozofia *in actu* wyjaśniająca „nieporozumienia” interpretacyjne.

*„...potrzeba piękna rozwija się najbardziej wtedy,
kiedy człowiek jest w niezgodzie z rzeczywistością,
w dysharmonii, w walce, to jest kiedy najbardziej żyje,
gdyż człowiek żyje najbardziej właśnie wtedy,
kiedy czegoś poszukuje, do czegoś
dąży(...)”¹⁹⁸*

L. Szestow pisał: „Filozofia jest filozofią tragedii. Powieści Dostojewskiego i książki Nietzschego opowiadają tylko o >>najszpetniejszych ludziach<< i ich problemach”¹⁹⁹. Inni badacze zwracają uwagę na to, że Dostojewski przede wszystkim głosił tezę, iż: „Piękno zbawi świat”, a jego filozofia jest filozofią nadziei. Czy Dostojewski jest więc piewcą nihilizmu, apologetą wiary, czy preegzystencjalistą głoszącym zagubienie i lęk człowieka rzuconego w *bycie*? Jest filozofem rozpacz czy nadziei? Spróbuję teraz odpowiedzieć na to pytanie. Omówiona wcześniej metoda, którą posługuje się Dostojewski-filozof, czyli metoda *pro i contra*, zakładająca zestawianie w jednej myśli wielu, niejednokrotnie przeciwnych sądów na temat człowieka, jest również źródłem wielu różnych sposobów interpretowania jego twórczości. Wykrycie głównej zasady filozofowania Dostojewskiego całkowicie wyjaśnia istotę „nieporozumienia”, to jest istnienia wielu różnych „kluczy interpretacyjnych”, proponowanych przez badaczy Dostojewskiego. Źródłem tego „nieporozumienia” jest wybieranie jednej z tez głoszonych przez któregoś z bohaterów (lub jakiejś wybranej grupy postaci) i przyznawanie jej roli „idei głównej” dzieła. Tymczasem każdy z „kluczy interpretacyjnych” zasługuje w równym stopniu na uwagę, jeśli przyjmiemy, że myśl Dostojewskiego jest realizacją filozofii *in actu*. Jej zadaniem jest wykazanie, że: „...człowiek żyje najbardziej wtedy, kiedy czegoś poszukuje, do czegoś dąży (...)”²⁰⁰, kiedy poszukuje samego siebie.

¹⁹⁸ F. Dostojewski, *P...bow i problem sztuki*, w: tenże, *Dziennik pisarza*, t. I, przeł. M. Leśniewska, PIW, Warszawa 1982, s. 103.

¹⁹⁹ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa, 2000, s. 225.

²⁰⁰ Por. przyp. 198.

Rosyjski filozof, Włodzimierz Sołowjow, głosił z wielkim przekonaniem, że „ostatnim słowem” wielkiego pisarza Fiodora Dostojewskiego i jedynym prawdziwym celem jego twórczości było głoszenie pozytywnego ideału społecznego, jakim jest Kościół. Kościół jako podstawa i cel działań wszystkich ludzkich jednostek. Sołowjow twierdził, że autor *Braci Karamazow* „doszedł do poznania Boga i Bogoczłowieka”²⁰¹ i tę dominującą ideę nosił w sobie przez całe życie. Dostojewski miał mieć na względzie, według Sołowjowa, powrót do prawdziwej wiary, tej, której uczyć się mieli wszyscy od prostego ludu. Dostojewski miał się stać prekursorem nowej sztuki religijnej, głoszącej pozytywny ideał chrześcijaństwa, w którym prawda nabiera znaczenia religijnego i jest nierozzerwalnie związana z Chrystusem. Sołowjow akcentował rolę, jaką Dostojewski przypisywał Rosji w swojej, według autora *Trzech rozmów*²⁰², proroczej wizji. Rosja miałaby być Bożym narodem wybranym, dobrowolnie służącym innym narodom dla urzeczywistnienia „prawdziwej wszechludzkości”²⁰³, prawdziwego „Kościoła powszechnego”²⁰⁴. Filozof interpretował intencje Dostojewskiego zgodnie z własnymi zapatrywaniem filozoficznymi. W. Sołowjow był przedstawicielem nurtu filozofii religijnej XIX-wiecznej Rosji, nierozzerwalnie związanej z teologią prawosławną. Teologia prawosławna, zwłaszcza w XIX wieku, była wybitnie eklezjologiczna²⁰⁵, upatrując w Kościele mistyczną podstawę świata. Bezpośrednio przekładało się to oczywiście na dziewiętnastowieczną filozofię religijną w Rosji, której W. Sołowjow jest jednym z przedstawicieli. Filozof ten, przyjaciel Dostojewskiego²⁰⁶, wybrał i akcentował

²⁰¹ W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, w: W. Sołowjow, *Wybór Pism*, przeł. J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski, t. III, Poznań 1988, s.129.

²⁰² *Trzy rozmowy*, autorstwa W. Sołowjowa poświęcone były problemowi zła. Filozof mówi w nich między innymi o jedności trzech kościołów (prawosławnego, katolickiego i protestanckiego), które staną się jednym harmonijnym organizmem. Zob. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, w: W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. II, Poznań 1988. O ideale Kościoła Powszechnego, będącym elementem utopijnej wizji teokracji Sołowjowa zob. także Janusz Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, zwłaszcza rozdział *Kościół Powszechny a Rosja*, s. 362- 368 oraz: Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 98; Mikołaj Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 92-150.

²⁰³ Por. W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, wyd. cyt., s.129-158.

²⁰⁴ Tamże s.129-158.

²⁰⁵ Por. Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, wyd. cyt., s. 97-99. Eklezjologia [gr.] – dział teologii, zajmujący się nauką o Kościele w dwóch aspektach: historycznym i dogmatycznym; w aspekcie historycznym eklezjologia wykazuje, że Jezus Chrystus założył Kościół i nadał mu obecne przymioty, w aspekcie dogmatycznym eklezjologia przedstawia istotę, przymioty, cele i zadania Kościoła.

²⁰⁶ O pierwszym spotkaniu z Włodzimierzem Siergiejewiczem Sołowjowem wspomina Anna Dostojewska w części szóstej swoich *Wspomnień* (lata 1872-1873). Zob. Anna Dostojewska, *Wspomnienia*, przeł. Z. Podgórzec,

wszystko to w myśli autora *Biesów*, co korespondowało z jego własnymi poglądami. Sołowjow „zapominał” o niektórych tezach, wypowiedzianych na kartach powieści Dostojewskiego, zdających się jawnie zaprzeczać koncepcji człowieka, rozumianego jako część wszechludzkiej wspólnoty Kościoła Powszechnego. Deklaracja „człowieka z podziemia”, jakoby „świat mógłby się zawalić, byleby tylko on mógł pić swoją herbatę”²⁰⁷, student Raskolnikow, mordujący siekierą starą lichwiarkę Alonę Iwanownę, samobójcy – Kiriłłow (*Biesy*), Hipolit (*Idiota*), Smierdiakow (*Bracia Karamazow*), niedoszła mężobójczyni i samobójczyni (*Łagodna*), czy wreszcie Iwan Karamazow, oddający bilet do wiecznej harmonii, która nie warta jest nawet jednej łezki dziecka²⁰⁸, zaprzeczają tezie, jakoby jedynym natchnieniem Dostojewskiego była idea, że „wszyscy jesteśmy Bożym plemieniem”²⁰⁹. Wszystkie idee, przypisywane Dostojewskiemu przez Sołowiowa, pozostawały w ścisłym związku z jego własną filozofią. Dlatego, według Sołowjowa, główną ideą *Braci Karamazow*, powieści będącej rzeczywiście „testamentem” artystycznym pisarza, miał być właśnie „Kościół jako pozytywny ideał społeczny”²¹⁰. Istotnie, w swoim ostatnim dziele Dostojewski chciał opisać dzieje Aloszy Karamazowa, który zostaje wysłany przez swojego duchowego ojca – starca Zosimę²¹¹ w świat, z posłaniem, że jedynym zbawieniem ludzkości jest powrót do chrześcijańskiej *agape*²¹². Zderzenie z rzeczywistością, grzechem i „prawdziwym” życiem²¹³ głównego bohatera, zmusza

Wrocław 1997, s.236. O przyjaźni tych dwóch myślicieli zob. także: S. Hessen, *Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa*, w: *Studia z filozofii kultury*, przeł. J. Walicka, Warszawa, 1968, s. 107-111.

²⁰⁷ „Czy świat ma zginąć, czy też, ot, ja mam się napić herbaty? Odpowiem: niech ginie świat, bylebym tylko zawsze pił sobie herbatę”. F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, wyd. cyt., s. 154.

²⁰⁸ Przykład polemiki z tradycyjną teodyceą „Chcę być tu, gdy wszyscy dowiedzą się naraz, po co to wszystko tak było. (...) Co tu robią dzieci, powiedz mi proszę? Zupełnie nie mogę zrozumieć, czemu one mają cierpieć i dlaczego mają cierpieniem okupić harmonię? (...) ... rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii. Niewarta nawet łezki tego zmęczonego maleństwa które biło się piąstkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nieodkupionymi łezkami >>do Bozi<<. Niewarta, ponieważ te łezki są nie odkupione. Muszą być odkupione, bo inaczej harmonia jest niemożliwa (...) nie chcę harmonii, nie chcę z miłości do człowieka. Chcę raczej zostać z nie pomszczonymi cierpieniami.” F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, wyd. cyt., s. 458.

²⁰⁹ W. Sołowiow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 129.

²¹⁰ „Główną myśl, a po części również plan swego nowego dzieła przedstawił mi Dostojewski – pisze Sołowiow [M.P.] - w krótkim zarysie latem 1878 r. Wtedy również [...] jeździliśmy do Optinej Pustyni. Zob. *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, *Mowa pierwsza*, wyd. cyt. s.139. *Trzy Mowy* ukazały się także w języku polskim w tłumaczeniu Henryka Paprockiego: *Trzy mowy ku czci Dostojewskiego w: Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach krytyce i dokumentach*, wybór, wstęp, przypisy Z. Podgórzec, Kraków-Wrocław, 1984, s. 339-362.

²¹¹ Por. przyp. 85.

²¹² Por., przyp. 116.

²¹³ „Prawdziwe” życie - w przeciwstawieniu do życia w odosobnieniu, czyli w monasterze.

jednak Dostojewskiego do zastosowania tej samej metody i wykładni filozoficznej, która była charakterystyczna dla jego wcześniejszych powieści. Dostojewski umieszcza więc w *Braciach Karamazow* także wszystko to, co jest „*contra*” dla założonej pierwotnie, głównej tezy powieści, którą było ukazanie siły chrześcijańskiej *agape*. Z wielką wirtuozerią słowa wprowadza do powieści fragmenty takie jak *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*. Z kolei, postaci takie jak Fiodor Karamazow, Iwan Karamazow, *alter ego* i przyrodni brat Iwana – Smierdiakow, Dymitr Karamazow, Gruszeńka i inne, czynią z tej powieści wielogłosowy polilog, a nie apoteozę życia w duchu chrześcijańskim. Ujawnia się tu, chyba najdobitniej ze wszystkich powieści Dostojewskiego, sposób filozofowania metodą *pro i contra*. Przypomnę choćby następujące słowa pisarza: „*Kanalie – przypisują mi prymitywną i zacofaną wiarę w Boga. Durniom tym nawet nie śniła się taka siła negacji Boga, jaka zawarta jest w Wielkim Inkwizytorze i w rozdziale poprzednim. (...) Ich tępej naturze nawet nie śniła się taka siła negacji, przez którą ja przeszedłem. I tacy chcą mnie pouczać*”²¹⁴.

Sołowjow miał słuszość, przypisując autorowi *Zbrodni i Kary* głoszenie pozytywnego ideału społecznego, jakim jest Kościół, nie miał jednak racji, twierdząc, iż była to jedyna idea, przyświecająca omawianemu myślicielowi. Dostojewski często mówi o człowieku jako istocie tragicznej, a to uniemożliwia wkładanie go do ciasnej „szuflady” filozofów religii, czy filozofów chrześcijańskich. W założeniach religii chrześcijańskiej Bóg jest Bogiem dobrym i kochającym człowieka. Przyjmując, że byt człowieka jest bytem tragicznym, w pewnym sensie należałoby przyjąć także, że twórca tego bytu jest ojcem ze wszech miar... okrutnym. Jak słusznie zauważa J. L. Krakowiak :„...perspektywa myśli chrześcijańskiej, oferująca ideę zbawienia, tym samym wyklucza tragiczność bytu”²¹⁵.

„Tym, co najczęściej zarzucano Dostojewskiemu w imię naszej zachodniej logiki, jest, jak sędzę, nieracjonalny, niezdecydowany i często wręcz niepoczytalny charakter jego postaci. Wszystko to, co może w nich wydać się groteskowe i szalone. On nie przedstawia rzeczywistości – powiada się – to koszmary.”²¹⁶ – pisze André

²¹⁴ Dostojewski pisze tak, zirytowany przyjęciem przez krytykę powieści *Bracia Karamazow*. Por. F. M. Dostojewski *ob iskusztwie*, Moskwa 1973, s. 462-263, cyt za: D. Kułakowska, *Dostojewski-dialektyka niewiary*, wyd. cyt., s. 83.

²¹⁵ Józef Leszek Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005, s. 27.

²¹⁶ A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. K. Kot, Warszawa 2003, s. 61.

Gide, dodając jednak, iż uważa to stwierdzenie za całkowicie fałszywe²¹⁷. Nieskuteczność procesu autodefiniowania, czyli ciągle nie odnalezione remedium na ból fundamentalnej niepewności²¹⁸, jest jedną z najistotniejszych przyczyn tragizmu ludzkiej egzystencji. Tragizm to nie tylko funkcjonowanie podmiotu w odczuciu totalnej dysharmonii i rozdzielenia, ale także kompletny zanik poczucia własnej wartości. W takiej sytuacji człowiek trafia „do podziemia”, gdzie wyrzeka się wszelkich wartości, a absurd i lęk przed „normalnym” życiem, pochłaniają go całkowicie. Analiza samego siebie, dokonana przez bohatera *Notatek z Podziemia*, to najlepszy przykład opisu powolnego upadku człowieka zagubionego i przygnębionego nieporadnością własnej świadomości w zakresie odnalezienia odpowiedzi na pytanie o sens własnej egzystencji. Podziemny człowiek popada w destrukcyjny bezwład, czyli „świadome beczynne przesiadywanie”²¹⁹, co jest, według niego „normalnym, prawidłowym, bezpośrednim skutkiem świadomości”²²⁰. Bohater twierdzi wreszcie: *Alboż człowiek obdarzony świadomością może mieć dla siebie choć odrobinę szacunku?*²²¹. Takie „zejście do podziemia” przypisuje L. Szestow samemu Dostojewskiemu. Opisuje on przemianę myśliciela, który rozpoczął swoje pisarstwo od głębokiego „humanitaryzmu”²²², poprzez zaangażowanie się w spór słowianofilstwa z okcydentalizmem, aż do momentu, kiedy zachodzi w nim „wielki duchowy przełom”²²³, którym jest nadejście w pisarstwie Dostojewskiego „epoki podziemia”²²⁴. Szestow posługuje się głównie przykładem *Notatek z podziemia*, traktując je jako opis krzyku przerażenia człowieka, uświadamiającego sobie nagle, że przez całe życie sam siebie okłamywał. Autor *Dostojewskiego i Nietzsche* mówi o

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Nawiązuję tu do tekstu J. Tischnera *Myślenie według wartości*: „Myśleć, znaczy pokonywać radykalną niepewność. (...) Radykalna niepewność jest nie tylko najgłębszym bólem człowieka, lecz bólem najpowszechniejszym”, zob. tamże, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2002, s. 466. Do tej pozycji odwołuje się również L.J. Krakowiak w obszernym studium dotyczącym tragizmu ludzkiej egzystencji, por. tenże, *Tragizm Ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, wyd. cyt., s. 27-30.

²¹⁹ Por. F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, wyd. cyt., s. 67.

²²⁰ Tamże.

²²¹ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, wyd. cyt., s. 66.

²²² Okres „humanitaryzmu” pisarza, to przede wszystkim te powieści i opowiadania Dostojewskiego, w których głównym swoim zamierzeniem pisarz uczynił ukazanie losu „biednych ludzi”, zgłębiając przede wszystkim temat krzywdy i poniżenia. Są to na przykład *Skrzywdzeni i poniżeni*, *Biedni ludzie*, czy przejmujące opowiadanie *Choinka u Chrystusa*. Temat krzywdy, biedy i poniżenia pojawia się oczywiście w mniejszym, lub większym stopniu niemal w całej twórczości Dostojewskiego.

²²³ Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wyd. cyt., s. 65.

²²⁴ Tamże.

jednostce, w której umarły wszystkie ideały, takie jak służba „marnemu człowiekowi”, jak poczucie sensu i wartości własnej egzystencji, czy spełnianie dziejowego posłannictwa. Bohater *Notatek* rzeczywiście wyciąga takie wnioski podczas tragicznej refleksji nad własnym losem, czy jednak słusznie jest twierdzić, jak to uczynił Szestow, że ustami podziemnego człowieka przemawia sam Dostojewski²²⁵? Twierdzę, że to nieuprawniona teza, gdyż niemal równocześnie kiedy powstawały *Notatki z podziemia*, Dostojewski pracował nad *Skrzywdzonymi i poniżonymi*. Podobnie jak Sołowiow, Lew Szestow miał także „swojego Dostojewskiego” i doszukiwał się w tekstach rosyjskiego prozaika dokładnie tego, co było zgodne z jego własnymi poglądami filozoficznymi. Cezary Wodziński, we wstępie do *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, stwierdził słusznie, iż w Dostojewskim, o którym pisze Szestow, więcej jest samego Szestowa i jego własnych myśli i sądów, niż przekonań autora *Zbrodni i Kary*²²⁶. Nie oznacza to jednak, iż tezy przypisywane przez Szestowa Dostojewskiemu, nie znajdują się na kartach powieści Dostojewskiego. Znaczy to jedynie, tak jak w przypadku Sołowiowa, autorytarny wybór jakiejś określonej grupy poglądów tam zawartych i przyznawanie im roli „głównej tezy”, a następnie nadbudowywanie na niej jakiejś pozornie spójnej teorii, w końcu - przypisywanie jej Dostojewskiemu. Autor *Aten i Jerozolimy* zobaczył w twórczości Dostojewskiego przede wszystkim tragiczną refleksję nad człowiekiem²²⁷, w którego egzystencji na pierwszy plan wysuwa się nicość i niedorzeczność jego istnienia. Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, czy istotnie „Dostojewski w *Notatkach z podziemia* opowiada swoją własną historię”²²⁸. Moim zdaniem późniejsze utwory pisarza, które z taką samą siłą głoszą rzekomo porzucone ideały chrześcijaństwa, oraz analizują wolną,

²²⁵ Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche...*, wyd. cyt., s. 66-67. Nie tylko Szestow doszukiwał się w bohaterach powieści Dostojewskiego autoportretu samego pisarza, warto przytoczyć choćby fragment listu N. N. Strachowa do L. Tolstoja, cytowany przez A.G. Dostojewską w jej *Wspomnieniach*...: „Opowiadał mi *Wsikowatow*, że chwalił mu się [Dostojewski – M.P.], iż w łaźni... maleńką dziewczynkę, którą przyprowadziła mu guwernantka.(...) Postacie najbardziej do niego podobne to bohater *Notatek z podziemia*, *Swidrygajłow ze Zbrodni i kary* oraz *Stawrogin z Biesów*”, A.G. Dostojewska, *Wspomnienia*, wyd. cyt. s. 379.

²²⁶ Por. C. Wodziński, wstęp do: Lew Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wyd. cyt. s.22.

²²⁷ Interesujące jest natomiast, w jaki sposób Szestow ocenił Dostojewskiego jako „proroka”, proponującego wszystkim narodom słowiańskim zjednoczenie się pod przewodnictwem Rosji. Szestow jednoznacznie stwierdził, że „Dostojewski lepiej by zrobił gdyby nie usiłował prorokować”, ponieważ nigdy nie wymyślił samostanowienia politycznej idei, wszystko zapożyczył od słowianofilów. Powinien się spełniać jako pisarz, a nie jako prorok. Por. L. Szestow, *Dar proroczy (Z okazji dwudziestopięciolecia śmierci F.M. Dostojewskiego)*, w: tenże, *Początki i końca*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s.38-47.

²²⁸ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche...*, wyd. cyt., s. 68.

zbuntowaną przeciwko wszystkim wartościom jednostkę dowodzą tego, że Dostojewski ostatecznie nie opowiada się po żadnej ze stron alternatywy: człowiek „z Bogiem”, czy „bez Boga”. Twórczość ta jest jedynie (albo „aż”) wnikliwą analizą drogi poszukiwania samego siebie przez ludzki podmiot. Podmiot, który dzięki wolności, ma prawo oceniać siebie alternatywnie, ma prawo definiować siebie w różny sposób (czyli stawiać różne tezy eksperymentu metafizycznego). Dostojewski pokazuje jednocześnie, że nie można mówić o człowieku bez odniesienia do Absolutu. Ostrzega także, że wolny wybór jednostki, będący wyborem drogi „bez Boga”, drogi pozbawionej odniesienia do jakichkolwiek wyższych wartości, wiąże się z niezaspokojonym poczuciem pustki, absurdałności i tragizmu własnej egzystencji. Wejście na tą drogę nie musi się objawiać „zejściem do podziemia” i „świadomym, beczynnym przesiadywaniem”, często wiąże się z podejmowaniem buntu, który ma być wyrazem aktywnego uczestnictwa w tworzeniu własnego bytu, w projektowaniu swojej egzystencji. Pierwotnie bunt ten może być manifestacją niezgody na zastany porządek świata, niezgody na „niczym nie odkupione łezki dziecka”, w samej jednak istocie bunt jest pierwszym instynktownym manifestowaniem autonomiczności jednostki, „zachłystnięciem się” własną wolnością. Może to być bunt przeciwko normom moralnym i społecznym, może nim być zanegowanie etyki chrześcijańskiej, może być wreszcie wyrażony poprzez dokonanie zabójstwa czy samobójstwa. Nawet jeśli ostatecznie okazuje się, że „te głupie dzieci [ludzie – M. P.] (...) chociaż są buntownikami, są słabi i nie podolają własnemu rokoszowi”²²⁹, to jednak pragnienie wolności jest jedynym wytłumaczeniem buntu. Jest to dążenie do wolności, bez „instrukcji obsługi”, bez świadomości, jak bardzo niebezpieczna może stać się wolność zamieniona w samowolę. Powoduje to zagubienie człowieka i - w konsekwencji - tragizm jego egzystencji. „Jedną z form walki – słusznie zauważa J. L. Krakowiak – która nadaje wielkość bohaterom tragedii, jest bunt, o ile nie okazuje się zwykłą negacją lub resentymentem – jak chce Scheler²³⁰ – ale formą uczestnictwa we wpływie na naturę własnego bytu [rozstrz. –

²²⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, wyd. cyt. s.479.

²³⁰ O stanowisku Schellera na temat zagadnienia tragizmu ludzkiej egzystencji zob. także: M. Scheller, „O zjawisku tragiczności” w: *Arystoteles, D. Hume, M. Scheller, O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, wybór, przedmowa i oprac. W. Tatarkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.

M.P.]”²³¹. Tylko wtedy, kiedy bunt jest wyrazem aktywnego uczestnictwa w tworzeniu własnego bytu i nie zagraża innym jednostkom (czyli nie przeradza się w indywidualistyczną samowolę), tylko wtedy bunt ma sens. Jak pisze A. Camus w *Człowieku zbuntowanym*: „Ten, kto wszystkiemu zaprzecza i przyznaje sobie prawo do zabijania, Sade, zabójczy Dandys, bezlitosny Jedyny, Karamazow, wyznawca oswobodzonego bandyty, surrealista, który strzela do tłumu, domagają się wolności totalnej, bezgranicznego rozwoju ludzkiej pychy. Gniew nihilizmu wywołuje pomieszanie twórcy i stworzenia”²³².

Tragizm, lęk i absurdalność ludzkiej egzystencji, potrzeba buntu, niejednokrotnie rodząca się w człowieku, tak przekonująco opisane przez Dostojewskiego, rzeczywiście mogą wprowadzać badaczy na „trop” „klucza interpretacyjnego”, którym jest ostateczne orzekanie o autorze *Zbrodni i kary*, jako o myślicielu uprawiającym filozofię tragedii. Dotyczy to zwłaszcza tych autorów, którzy sami głoszą podobne poglądy i traktują fragmenty dzieł Dostojewskiego, jako pretekst do wyrażania własnych myśli²³³. Stwierdzenie, iż Dostojewski stanowił dla jego największych znawców i badaczy tylko „pretekst do wyrażania własnych przemyśleń” byłoby jednak zupełnie nieprawdziwe. Tak oczywiście nie było. Podobnie jednak do twierdzeń o „jedynej idei”, która przyświecała pisarzowi, jakakolwiek by ona nie była, należy się, moim zdaniem, odnosić zawsze z pewną rezerwą.

Lew Szestow w *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* stwierdza: „Sam Dostojewski w czasie pisania *Wspomnień* i przez cały czas swojego pobytu na katordze (...) Był przede wszystkim człowiekiem nadziei – i to wielkiej nadziei, i dlatego jego sposób rozumienia świata, jego filozofia była także filozofią nadziei. To chroniło jego serce przed rdzą i było powodem, że wyniósł z katorgi niczym nie zatrutą ideę >>humanitaryzmu<<, którą przyniósł tu z sobą”²³⁴.

²³¹ J. L. Krakowiak, dz. cyt., s. 17

²³² A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, fragmenty tłum. W. Szydlowska, [w:] W. Szydlowska, *Camus*, wyd. cyt., s. 146. Przekład polski *Człowieka zbuntowanego* zob. także A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Wyd. Instytutu Literackiego, Maisons-Laffite 1958; przedruk Warszawa 1984.

²³³ A. Gide pisze na przykład: „Czuję sam, jak bardzo daleki jestem od wyczerpania owej wielkiej nauki, którą można znaleźć w jego książkach. Powtarzam jeszcze raz, świadomie lub nieświadomie szukałem w nich przede wszystkim tego, co jest najbliższe mojej własnej myśli. Z pewnością inni odkrywać tam będą zupełnie inne rzeczy. A. Gide, *Dostojewski, Artykuły i wykłady*, wyd. cyt., s. 223-224.

²³⁴ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wyd. cyt. s.61 (Szestow twierdzi, że później Dostojewski tą ideę porzucił).

Co może jeszcze budzić w człowieku nadzieję, kiedy wtrącony zostanie do „otchłani”²³⁵ i jego własna egzystencja ziele pustką „fundamentalnej niepewności?”²³⁶. Skoro tak przekonywująco Dostojewski ukazuje byt człowieka jako tragiczny, skoro przekonuje konsekwencjami, jakie ponoszą jego bohaterowie za swój bunt i swoją wolność, skoro w końcu - poszukiwanie sensu egzystencji przez człowieka zakończone jest fiaskiem, to czy można nazwać autora *Zbrodni i kary* filozofem nadziei? Otóż rzeczywiście istnieją przesłanki dla uzasadnienia takiej tezy i co więcej, są one niemal równie przekonywujące jak te, świadczące o tym, że filozofia Dostojewskiego jest filozofią rozpaczy i tragedii. Także i w tym sporze, podobnie jak w sporze o ostateczną definicję człowieka nie ma jednej, ostatecznej odpowiedzi. Można jedynie zdać relację z tych fragmentów twórczości pisarza, które opowiadają się po jednej i po drugiej stronie tego sporu. Jaka powinna być filozofia nadziei? Może rzecznikiem Dostojewskiego, dowodzącym optymizmu, płynącego z jego twórczości mógłby być J. P. Sartre, który również został poddany ostrej krytyce za poglądy głoszone w *Drogach wolności*. Zarzucano mu cynizm, ateizm, nadmierne akcentowanie przypadkowości, osamotnienia i lęku człowieka, krytykowano wyrwane z kontekstu stwierdzenia, że „Piekło to inni” albo, że „Człowiek jest bezużyteczną namiętnością”. Na konferencji, która odbyła się 29 października 1945 roku²³⁷ w Paryżu, Sartre próbuje bronić egzystencjalizmu i przekonywać słuchaczy, krytyków i czytelników, iż jego doktryna jest wierna założeniom humanizmu²³⁸. Sartre twierdzi, że człowiek, dzięki wolności, jest tym, czym siebie uczyni, a przez to ma „większe znaczenie niż kamień czy stół”²³⁹, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, dokonuje wyboru siebie samego, poprzez co stwarza siebie według własnej woli²⁴⁰, że niepokój, który temu towarzyszy nie powstrzymuje go od działania, lecz przeciwnie – stanowi nieodzowny wizerunek tego działania²⁴¹. Kiedy Sartre mówi o osamotnieniu i tym, że Bóg nie istnieje, akcentuje, że człowiek musi z tego wyciągnąć

²³⁵ Nawiązuję tu do książki P. Evdokimova, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, wyd. cyt.

²³⁶ Por. przypis 218, s. 120.

²³⁷ Zapis tej konferencji zob. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998.

²³⁸ Por. Arlette Elkaïm-Sartre, *Kilka słów o konferencji*, przeł. K. Szerzyńska-Maćkowiak, w: J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. cyt., s. 5-8.

²³⁹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. cyt., s. 27.

²⁴⁰ Tamże, s. 28-29.

²⁴¹ Tamże, s. 35.

konsekwencje²⁴². Francuski egzystencjalista twierdzi wreszcie, że: „Dostojewski napisał: >> Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone<<. To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością”²⁴³. I to silne akcentowanie ludzkiej wolności tak przez Sartre’a, jak i przez Dostojewskiego, może najlepiej broniłoby autora *Zbrodni i kary* przed zarzutami o pesymizmie płynącym z jego twórczości.

Może lepszym obrońcą Dostojewskiego byłby M. Bierdiajew, akcentujący, iż dla Dostojewskiego Prawda nie istniała poza Chrystusem, że *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* jest autentycznym objawieniem o wolności chrześcijańskiej²⁴⁴, że Dostojewski ukazał chrześcijaństwo, jako religię miłości²⁴⁵. A może Dostojewski nie potrzebuje żadnych „advokatów” i sam, na kartach swoich powieści, znakomicie się broni przed zarzutem odbierania człowiekowi wszelkiej nadziei? Na to pytanie każdy musi odpowiedzieć sobie sam. „Wszystko, co miał do powiedzenia, Dostojewski powiedział nam w swoich powieściach, które także i teraz (...) przyciągają do siebie tych wszystkich, którzy pragną obcować z tajemnicami życia”²⁴⁶.

Umberto Eco, w swoim esej *Interpretacja i historia*, stwierdza: „Niektóre współczesne teorie krytyki opierają się na tezie, że jedynym wiarygodnym odczytaniem [tekstu – M. P.], jest odczytanie błędne, tekst istnieje tylko jako łańcuch reakcji, które wywołuje (...), **tekst jest tylko piknikiem, na który autor przynosi słowa, czytelnicy zaś sens**”²⁴⁷. Gdyby się z tym zgodzić, pojawia się smutne przeświadczenie o niedookreśleniu, niedostatecznym odszyfrowaniu tekstu, bądź

²⁴² Tamże, s. 36.

²⁴³ Tamże, s.38.

²⁴⁴ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 117.

²⁴⁵ Tamże, s. 70.

²⁴⁶ L. Szestow, *Dar proroczy. (Z okazji dwudziestopięciolecia śmierci F.M. Dostojewskiego)*, w: tenże, *Początki i końca*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 47.

²⁴⁷ U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: *Interpretacja i nadinterpretacja*, U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brook-Rose, Kraków 1996, s. 26.

niedostatecznym odszyfrowaniu świata jako tekstu. Ten niedosyt odczuwam wyraźnie podczas analizy twórczości Dostojewskiego. Ten niedosyt odczuwa pewnie każdy, kto zetknie się z gigantycznym piknikiem sensów i wrażeń, kto zetknie się z „otchłanią” świata Dostojewskiego. Czy filozofia Dostojewskiego jest filozofią rozpacz czy nadziei? Trudno to jednoznacznie rozstrzygnąć, jednak niezaspokojony głód wiedzy o sensie życia, lęk, poczucie absurdu i inne koszmary rzeczywistości, czyli wszystkie „przekłète problemy”²⁴⁸ człowieka, to właśnie „biesy” naszej egzystencji. Największy strach budzi w człowieku to, co nieznane i niezrozumiałe. Tymczasem te „biesy” Dostojewski opisał i zbadał tak wnikliwie, że pomimo, iż nie dał jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o skuteczne narzędzie walki z nimi, to na pewno pomógł zmniejszyć strach przed „biesami”, odbierając im (przynajmniej częściowo) odium „nieznanego”.

²⁴⁸ Nawiązuję do książki R. Przybylskiego, *Dostojewski i „przekłète problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Warszawa 1964.

BIBLIOGRAFIA

FIODOR DOSTOJEWSKI

Połnoje sobranije w tridcati tomach, Leningrad 1974.

Priestuplenije i nakazanie nieizdannyye matieriały, Moskawa-Leningrad 1931.

WYBRANE POLSKIE PRZEKŁADY DZIEŁ FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Białe noce. Powieść sentymentalna (ze wspomnień marzyciela), przeł. W. Broniewski, [w:] *Białe noce i inne utwory*, Warszawa 1992.

Biedni ludzie, przeł. A. Stawar, [w:] *Białe noce i inne utwory*, Warszawa 1992.

Biesy, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Warszawa 1992.

Bobok, przeł. Z. Podgórzec, [w:] *Łagodna. Opowiadania i opowieści*, Wrocław 1999.

Bracia Karamazow, t. 1 i 2, przeł. A. Wat, Warszawa 1993.

Choinka i ślub, przeł. G. Karski, [w:] *Wieczny mąż i inne utwory*, Warszawa 1993.

Choinka u Chrystusa, przeł. Z. Podgórzec, [w:] *Białe noce i inne utwory*, Warszawa 1992.

Cudza żona i mąż pod łóżkiem, przeł. G. Karski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Dziennik pisarza, t. 1-3, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982.

Gracz (z notatek młodzieńca), przeł. W. Broniewski, [w:] *Notatki z podziemia. Gracz*, Warszawa 1992.

Idiota, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1992.

Krokodyl (Zdarzenie niezwykle albo przygoda w Pasażu), przeł. W. Broniewski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Listy, przeł. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979.

Łagodna. Opowiadanie fantastyczne, przeł. G. Karski, [w:] *Białe noce i inne utwory*, Warszawa 1992.

Mały bohater, przeł. G. Karski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Młokos, przeł. M. Bogdaniowa i K. Błęszyński, Warszawa 1993.

Na wydarzenia europejskie 1854 roku, przeł. W. Tkaczuk, „Znak”, 1981, nr 1-2.

Nietoczka Niezwanowa, przeł. G. Karski, [w:] *Białe noce i inne utwory*, Warszawa 1992.

Notatki z podziemia, przeł. G. Karski, [w:] *Notatki z podziemia. Gracz*, Warszawa 1992.

Paskudna historia, przeł. G. Karski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Polzunkow, przeł. G. Karski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Sen śmiesznego człowieka, [w:] *Dziennik pisarza*, t. 3, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982.

Sen wujaszka, przeł. G. Karski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Sioło Stiepanczykowo i jego mieszkańcy, przeł. J. Jędrzejewicz, [w:] *Wieczny mąż i inne utwory*, Warszawa 1993.

Skrzywdzeni i poniżeni, przeł. W. Broniewski, Warszawa 1992.

Słabe serce, przeł. G. Karski, [w:] *Paskudna historia i inne utwory*, Warszawa 1993.

Sobowtór, przeł. Z. Podgórzec, [w:] *Łagodna. Opowiadania i opowieści*, Wrocław 1999.

Uczciwy złodziej (z notatek nieznajomego), przeł. G. Karski, [w:] *Wieczny mąż i inne utwory*, Warszawa 1993.

Wieczny mąż, przeł. J. Tuwim, [w:] *Wieczny mąż i inne utwory*, Warszawa 1993.

Wieśniak Marej, przeł. Z. Podgórzec, [w:] *Białe noce i inne utwory*, Warszawa 1992.

Wspomnienia z domu umarłych, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1992.

Z notatników, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1979.

Zbrodnia i kara, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1992.

WYBRANA LITERATURA

Anthropologie philosophique de Fedor Dostoiewski, „Humanitas”, t. VII, Ossolineum, 1981.

Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.

Berlin I., *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, posłowie A. Walicki, Warszawa 2003.

Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2004.

Bierdiajew M., *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. Paprocki H., Kęty 2003.

Bierdiajew M., *Prawda prawosławia*, przeł. R. Mazurkiewicz, [w:] „Znak”, Kraków 1993, nr 2., s. 4-11.

Bierdiajew M., *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*, przeł. S. Chabiera, [w:] *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, pod red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 2001, s. 248-266.

Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.

Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, „Śląsk”, Katowice 1996.

Budrecki L., „Zbrodnia i kara” *André Gide’a*, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 192-195.

Budrecki L., *Antropologia filozoficzna Dostojewskiego*, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 275-283.

Bułgakow S., *Iwan Karamazow, jako typ filozoficzny*, przeł. R. Papieski, [w:] *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s. 164.

Brzostowska T., *Tryptyk z milczącym Chrystusem* [w:] *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000.

Brzoza H., *Dostojewski myśl a forma*, Łódź 1984.

Brzoza H., *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995.

- Brzoza H., „*Estetyka dysonansu*” i jej symptomy w poetyce prozy Dostojewskiego, „*Studia Estetyczne*” 1976, nr 13.
- Brzoza H., *Fiodora Dostojewskiego "widzenie skłócone"*, „*Slavia Orientalia*” 1972, nr 3.
- Brzoza H., *Bliżej metanaukowym wymiarom prozy artystycznej Fiodora Dostojewskiego*, „*Aspekty Filozoficzno-Prozatorskie*” 2006-2007, nr (17-20)/(21-23).
- Brzozowski S., *O Dostojewskim*, „*Znak*”, 1981, nr 1-2.
- Camus A., *Obcy*, Kraków 2003.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, fragmenty tłum. W. Szydlowska, [w:] W. Szydlowska, *Camus*, wyd. cyt., s. 146. Przekład polski *Człowieka zbuntowanego* zob. także A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Wyd. Instytutu Literackiego, Maisons-Laffite 1958; przedruk Warszawa 1984.
- Cieślak I., *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2005.
- Dawydow J., *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, przeł. A. Szymański, [w:] „*Literatura na świecie*”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 157-191.
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, wyd. 3, Katowice 2004.
- Dębiński K., *Raskoł i sekty prawosławnej Cerkwi rosyjskiej. Szkic historyczny*. Warszawa, Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich 1910.
- Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowiow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.
- Dobieszewski J., *Fiodor Dostojewski. Kilka uwag*, [w:] *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s.49.
- Dostojewska A., *Wspomnienia*, przeł. Z. Podgórzec, Wrocław 1997.
- Eco U., *Interpretacja i historia*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brook-Rose, Kraków 1996.
- Elkaïm-Sartre A., *Kilka słów o konferencji*, przeł. K. Szerzyńska-Maćkowiak, [w:] J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998.
- Engelhardt B.M., *Idieologiczeskij roman Dostojewskiego*. [w:] *F.M. Dostojewskij, statji i materialy*, t. II. pod red. A. S. Dolinina, „*Myśl*”, M-L, 1924.
- Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Existentialism from Dostoevsky to Sartre. The basic writings of Existentialism*, Cleveland and New York, 1968.
- Frank J., *Dostoevsky : the seeds of revolt, 1821-1849*, Princeton University Press, 1976.
- Frank J., *Dostoevsky, the years of ordeal, 1850-1859*, Princeton University Press, 1983.
- Frank J., *Dostoevsky : the stir of liberation, 1860-1865*, Princeton University Press, 1986.
- Frank J., *Dostoevsky : the miraculous years, 1865-1871*, Princeton University Press, 1995.
- Filozofia egzystencjalna*, wybór i opracowanie: L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965.
- Fiodor Dostojewski w literaturze i sztuce*, wybór i przekład M. Leśniewskiej, wstęp J. Smagi, Kraków 1976.

- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Galster B., *Dostojewski w Polsce*, „Znak”, 1981, nr 1-2.
- Gide A., *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, Warszawa 2003.
- Gide A., *Immoralista*, przeł. I. Rogozińska, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 196-261.
- Glucksmann A., *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, Warszawa 2003.
- Goldstein D.I., „Kwestia żydowska”, przeł. A. Elbanowski, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 89-102.
- Gombrowicz W. i G. Herling Grudziński, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, „Znak”, 1981, nr 1-2.
- Grossman L., *Dostojewski*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1968.
- Grzech J., *Fiodor Dostojewski jako krytyk socjalizmu*, [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, pod. red. w. Rydzewskiego i M. Bohuna, Kraków 1999, s. 69-80.
- Guardini R., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Matthias-Grünwald/Schöningh, Mainz, Paderborn 1989.
- Gunn J., *Dostoyevsky: Dreamer and Prophet*, Chariot Victor Pub 1990.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.
- Herling-Grudziński G. i W. Gombrowicz, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, „Znak”, 1981, nr 1-2.
- Hessen S., *Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie Dostojewskiego i Sołowiowa*, [w:] tenże, *Studia z filozofii kultury*, wybór i wstęp A. Walicki, PWN, Warszawa 1968.
- Historia Literatury rosyjskiej*, praca zbiorowa pod red. M. Jakóbca, PWN, Warszawa 1976, t.I i II.
- Jackson R.L., *Dostojewsky's Underground Man in Russian Literature*, The Hague 1958.
- Jackson, R. L., *Dialogues with Dostoevsky : the overwhelming questions*, Stanford University Press, 1993.
- Jazukiewicz-Osełkowska L., *Fiodor Dostojewski w twórczości Stanisława Brzozowskiego i Stefana Żeromskiego*, Warszawa 1980.
- Jewłampijew J.J., *Antropologija Dostojewskiego*, „Becze”, byt. 8, 1997.
- Евлампи́ев И. И., *История русской метафизики в XIX - XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, Часть 1, Издательство: Алетеия 2000 г.
- Jovanovic M., *Wybrane problemy poetyki „powieści tajemnicy” w twórczości Fiodora Dostojewskiego*, przeł. M. Wierzbicka, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140).
- Jonge de A., *Dostojewski i wiek intensywności*, fragmenty przeł. A. Grabowski, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 20-53. Pełny tekst: A. de Jonge, *Dostoevsky and the age of intensity* Secker & Warburg, 1975.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, BKF, Warszawa 1972.
- Karsawin L., *Fiodor Karamazow jako ideolog miłości*, przeł. T. Brzostowska, [w:] *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000.
- Kelly A., *Nic nie jest proste*, [w:] Isaiah Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003.
- Kołąkowski Leszek, *Jeśli Boga nie ma*, przeł. M. Panufnik, Poznań 1999.
- Kołąkowski Leszek, *Horror metaphisicus*, przeł. M. Panufnik, Poznań 1999.

- Kościółek A., „*Dziennik pisarza*” Fiodora Dostojewskiego. *Próba monografii*, Toruń 2000.
- Kościółek A., „*O, dzięki Ci, Boże, za wszystko...*” (*Kilka uwag na temat doświadczeń modlitewnych bohaterów Fiodora Dostojewskiego*), „Przegląd Humanistyczny” 1999, nr 1.
- Krakowiak J.L., *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005.
- Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979.
- Kuderowicz Z., *Kant*, BKF, Warszawa 2000.
- Kułąkowska D., *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981.
- Kułąkowska D., *Dostojewski: antynomie humanizmu według „Braci Karamazowów”*, Ossolineum 1987.
- Kułąkowska D., *Klasyfikacja postaw ateistycznych u Dostojewskiego*, „Euhemer. Przegląd religioznawczy”, Warszawa 1965, nr 5, s. 79-85.
- Kwiecień M., *Prawosławna wizja człowieka. Introdukcja antropologii przebóstwienia*, [w:] M. Szczesniak (red.), „Europa Wschodu i Zachodu” Nr 1, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997.
- Kwiecień M., *Raskoła a prawosławna koncepcja starcostwa*, [w:] Z. Drozdowicz (red.), *Europa Wschodu i Zachodu*, Nr 4, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000.
- Lazari de A., *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.
- Lubac de H., *Prorok Dostojewski*, [w:] tenże, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Warszawa 2004.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.
- Mackiewicz-Cat S., *Dostojewski*, Warszawa, 1979.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Miłosz Cz., *Dostojewski i zachodnia wyobraźnia religijna*, „Znak” 1981, nr 1-2.
- Miłosz Cz., *Mickiewicz i Dostojewski*, „Znak” 1981, nr 1-2.
- Miłosz Cz., *Swedenborg i Dostojewski*, „Roczniki Humanistyczne” 1976, z. 1.
- Mann T., *Dostojewski z umiarem*, przeł. J. Błoński, [w:] T. Mann, *Dostojewski z umiarem i inne szkice*, Warszawa 2000.
- Matuszczyk E., *Filozofia podmiotu a filozofia człowieka w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, pod red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 2001, s. 97-105.
- Mereżkowski D., *Tolstoj i Dostojewski jako artyści*, przeł. M. Twaróg, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tolstoja i Dostojewskiego*, Warszawa 2000.
- Mieczkowska A., *Acedia jako istnienie zdegradowane (wokół twórczości F. Dostojewskiego – Biesy)*. „*Studia Russica Thorunensia*”, red. nauk. H. Brzoza, Toruń 1998, t.III.
- Müller- Lauter W., *Dostoevskijs Ideendialektik*, Walter de Gruyter. Berlin. New York 1974.
- Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach krytyce i dokumentach*, wybór, wstęp, przypisy: Z. Podgórzec, Kraków 1984.
- Niemczuk A., *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995.
- Paci E., *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980.
- Paprocki H., *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka*, Białystok 1997.
- Pipes R., *Rosja carów*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2006.

- Podgórzec Z., *Nowe kierunki w rosyjskich publikacjach o Dostojewskim*, „Znak”, 1981, nr 1-2.
- Podziawo T., *Dostojewski*, „Znak” 1959, nr 12.
- Polaczek M., *Absolut jako konieczny horyzont myślenia człowieka. Uwagi na temat antropologii i metafizyki Fiodora Dostojewskiego* „Aspekty Filozoficzno-Prozatorskie” 2006-2007, nr (17-20)/(21-23).
- Pomorski A., *Straszną zbrodnią w Spędożylniku (Fiodor Dostojewski)*, [w:] *tenże, Sceptyk w piekle. Z dziejów ideowych literatury rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 34-49.
- Poźniak T., *Dostojewski i Wschód. Szkic z pogranicza kultur*, „Acta Universitatis Wratislaviensis; no 1417. Slavica Wratislaviensis; 75, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Przebinda G., *Wielki Inkwizytor - legenda czy poemat?*, „Więź” 2000, nr 3.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998.
- Przybylski R., *Chryzologia Dostojewskiego*, Warszawa 1963.
- Przybylski R., *Dostojewski i „przekłute problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Warszawa 1964.
- Przybylski R., *Stawrogin*, „Teksty”, 1972, nr 4.
- Przybylski R., *Śmierć Antychrysta*, „Znak”, 1981, nr 1-2.
- Raźny A., *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988.
- Romańczuk S., *Piękno zbawi świat. Pismo święte w twórczości F. Dostojewskiego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalistycznego Kościoła Prawosławnego” 1972, z. 2.
- Rother S., „*Bracia Karamazow*” - *Dostojewskiego analiza egzystencji ludzkiej*, „Communio” Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, 1990, nr 3.
- Rozanow W., *Czytając Dostojewskiego*, przeł. Z. Podgórzec, [w:] „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140).
- Rozanow W., *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M.Dostojewskiego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2004.
- Rudnicki A., *Dostojewski, rok 1980*, „Znak” 1981, nr 319-320 (1-2).
- Russel B., *Problemy filozofii*, PWN 1995, 2003.
- Salij J., *Ateizm w diagnozach i prognozach Dostojewskiego*, w: „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140).
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998.
- Sarwa A., *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego*, Łódź 2003.
- Skotnicka-Maj A., *Szałeństwo jako wartość we współczesnej literaturze rosyjskiej*, [w:] „Rusycystyczne studia literaturoznawcze”, praca zbiorowa pod red. P. Fiesta, Katowice 1992, nr 17.
- Sołowjow W., *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, przeł. J. Zychowicz, w: W. Sołowjow, *Wybór pism*, t.3, Poznań 1988.
- Steinberg A.Z., *Sistema swobody Dostojewskiego*, Berlin 1923.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, PWN 1995.
- Stępień A.B., *Punkt wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Lublin 2005.
- Sucharski T., *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002.

- Scheller M., „O zjawisku tragiczności” [w:] *Arystoteles, D. Hume, M. Scheller, O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, wybór, przedmowa i oprac. W. Tatarkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000.
- Szestow L., *Przezwyciężenie oczywistości (W stulecie urodzin F.M.Dostojewskiego)*, [w:] tenże: *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Szestow L., *Dar proroczy (Z okazji dwudziestopięciolecia śmierci F.M. Dostojewskiego)*, w: tenże, *Początki i końca*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel - Dostojewski - Descartes)*, "Znak" 1981, nr 1-2.
- Tkaczuk W., *Zwykłość Dostojewskiego*, w: „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140), s. 263-274.
- Urbankowski B., *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978.
- Uspienski B. A., *Religia i semiotyka*, wyd. Słowo/obraz terytoria, seria Idee, Gdańsk 2002.
- Walicki A., *Dostojewski a idea wolności*, w: tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959*, Kraków 2000.
- Walicki A., *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model Polski*, [w:] *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, pod red. W. Rydzewskiego i A. Ochotnickiej, Kraków 2004.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2003.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wietłowska W.E., *Twórczość Dostojewskiego w świetle paraleli literackich i folklorystycznych*, przeł. E. Bielinowicz i J. Piasecka, w: „Literatura na świecie”, Warszawa 1983, nr 3 (140).
- Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Tom poświęcony XII Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1998.
- Wodziński C., *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Wodziński C., *Łaskawość grzechu. Dostojewski i Raskoł*. w: *Grzech*, praca zbiorowa, red. A. Czekanowicz, A. Rosiek. Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Wodziński C., *Jurodiwy. Portret niebywalca*, „W drodze”, zeszyt nr 7 (323), 2000.
- Zieliński M., *Dostojewski i umarłe państwo*, [w:] tenże: *Kilka niewzruszonych przekonań*, Warszawa 1987, s.64- 69.
- Żakiewicz Z., *Dostojewski na tle prądów filozoficznych epoki*, "Znak" 1960, nr 7-8.

SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIE

- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.

Mała Encyklopedia Logiki, pod. red. W. Marciszewskiego, konsultacja naukowa T. Kotarbiński, Ossolineum, Wrocław 1988.

Słownik łacińsko-polski, według słownika Hermana Gengenota i Henryka Kopii, opracował Kazimierz Komaniecki, PWN, Warszawa 1957.